

School of Theology at Claremont



1001 1330772

BS  
2520  
S8  
S33





The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA



NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

III. BAND. 4. HEFT.

---

DER  
DIAKON STEPHANUS

VON

DR. RUDOLF SCHUMACHER.

---

MÜNSTER i. W. 1910.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

LIBRARY  
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL  
OF THEOLOGY  
CLAREMONT, CALIF.



Die „Alttestamentlichen bezw. Neutestamentlichen Abhandlungen“ erscheinen gesondert in zwanglosen Heften, von denen mehrere zu Bänden zusammengefaßt werden, und sind bestimmt, als Sammelplatz für Forschungen auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Exegese zu dienen. Die beiden Unterzeichneten werden nebeneinander in voller Selbständigkeit die eingelieferten Arbeiten prüfen. Die einzelnen Verfasser tragen selbst die Verantwortung für ihre Leistungen vor der wissenschaftlichen Welt. Es ist zu hoffen, daß das neue Unternehmen die Veröffentlichung wissenschaftlich brauchbarer Arbeiten erleichtern und den Fachgenossen einen erwünschten Dienst erweisen wird.

Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W. Prof. Dr. J. Nikel, Breslau.

Bisher sind erschienen:

### **Alttestamentliche Abhandlungen.**

- Bd. I.** Heft 1/2: Priv.-Doz. Dr. Paul Heinisch in Breslau, **Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-myst. Schriftauslegung im christl. Altertum. VIII u. 296 S. 8°. Geh. Mk. 7,60.  
 Heft 3: Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, **Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta**. Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV und 80 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,10.  
 Heft 4: Dr. Paul Heinisch, **Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit**. VIII und 158 Seiten. 8°. Geh. Mk. 4,20.  
 Heft 5: Dr. Franz Alfred Herzog, **Die Chronologie der beiden Königsbücher**. VIII und 76 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,10.  
**Bd. II.** Heft 1—4: Dr. Paul Karge, **Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament**. Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX und 454 Seiten. 8°. Geh. Mk. 12,00.  
 Heft 5: Dr. Johannes Theis, **Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6**. VIII und 88 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,40.  
**Bd. III.** Heft 1: Dr. Alois Kirchner, **Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht**. IV und 76 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,00.

### **Neutestamentliche Abhandlungen.**

- Bd. I.** Heft 1/2: Prof. Dr. Meinertz, **Jesus und die Heidenmission**. Biblisch-theologische Untersuchung. XII und 244 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,40.  
 Heft 3/4: Priv.-Doz. Dr. Alphons Steinmann in Breslau, **Der Leserkreis des Galaterbriefes**. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,80.  
 Heft 5: Priv.-Doz. Dr. Georg Aicher in München, **Kamel und Nadelöhr**. Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII und 64 Seiten. 8°. Geh. Mk. 1,80.  
**Bd. II.** Heft 1/2: Priv.-Doz. Dr. Franz X. Steinmetzer, **Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe**. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII und 218 Seiten. 8°. Geh. Mk. 5,70.  
 Heft 3/5: Dr. Karl Gschwind, **Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt**. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols. (Unter der Presse.)  
**Bd. III.** Heft 1/3: Dr. Anton Ott, **Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung**. (Unter der Presse.)  
 Heft 4: Dr. Rudolf Schumacher, **Der Diakon Stephanus**. XII u. 136 Seiten. 8°. Geh. Mk. 3,70.



2520  
58  
533  
✓

**NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN**

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

III. BAND. 4. HEFT.

---

DER  
**DIAKON STEPHANUS**

VON

**DR. RUDOLF SCHUMACHER.**

---

**MÜNSTER i. W. 1910.**

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 15. Novembris 1910.

F. de Hartmann,  
Vic. Eppi Genlis.

No. 9525.



Meinem hochverehrten Lehrer

dem hochwürdigsten Herrn

**Dr. Augustinus Bludau**

Bischof von Ermland

in herzlicher Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.







## Benutzte Literatur.

- Albrecht, Die ersten fünfzehn Jahre der christlichen Kirche. München 1900.
- Baljon, Commentaar op de Handelingen der Apostelen. Utrecht 1903.
- Baur, F. Chr., De orationis habitae a Stephano Act. Cap. VII consilio et de Protomartyris huius in christianae rei primordiis momento, Programm. Tübingae 1829.
- — Paulus, der Apostel Jesu Christi I<sup>2</sup>. Leipzig 1866.
- Baumgarten, Die Apostelgeschichte I<sup>2</sup>. Braunschweig 1859.
- Beck, Pastorallehren des Neuen Testamentes<sup>2</sup>. Gütersloh 1895.
- Belser, Studien zur Apostelgeschichte, in: Tübinger Theologische Quartalschrift LXXVII (1895).
- — Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte. Freiburg i. B. 1897.
- — Die Apostelgeschichte. Wien 1905.
- Beelen, Commentarius in Acta Apostolorum, editio altera. Lovanii 1864.
- Bengel, Gnomon Novi Testamenti, secundum editionem tertiam (1773). Berlini 1855.
- Bethge, Die paulinischen Reden der Apostelgeschichte. Göttingen 1887.
- Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I. Halle 1891.
- Bisping, Erklärung der Apostelgeschichte<sup>2</sup>. Münster i. W. 1871.
- Blaß, Acta Apostolorum, editio philologica, apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata. Göttingen 1895.
- — Grammatik des neutestamentlichen Griechisch<sup>2</sup>. Göttingen 1902.
- Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte, in: Biblische Zeitschrift V (1907) 166—189; 258—281.
- Böhl, Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament. Wien 1878.
- Bousset, Die Religion des Judentums<sup>2</sup>. Berlin 1906.
- Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr., in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausg. von Ehrhard und Kirsch IV 1. 2. Mainz 1904.
- Chase, The Credibility of the book of the Acts of the Apostles. London 1902.
- Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe. Halle 1893.
- — Paulus, sein Leben und Wirken I. Gießen 1904.
- — Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen. Gießen 1905.
- Coppieters, De historia textus Actorum Apostolorum. Lovanii 1902.
- von Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig 1904.
- — Das apostolische Zeitalter, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher I, Heft 9. Tübingen 1906.
- Neutest. Abhandl. III, 4. Schumacher, Stephanus.



- Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung<sup>2</sup>. Regensburg 1860.
- Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters<sup>3</sup> (Bd. VI der Geschichte des Volkes Israel). Göttingen 1868.
- Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte. Gotha 1891.
- — Artikel Stephanus, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche<sup>3</sup> XIX.
- — Theologie des Neuen Testamentes. Leipzig 1910.
- Felten, Die Apostelgeschichte. Freiburg i. B. 1892.
- — Artikel Stephanus, in: Kirchenlexikon<sup>2</sup> XI. 1899.
- — Neutestamentliche Zeitgeschichte. Regensburg 1910.
- Fouard, Der heilige Petrus und die ersten Jahre des Christentums. Autorisierte Übersetzung von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Würzburg o. J.
- Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905.
- Gfrörer, Die heilige Sage (Geschichte des Urchristentums, 2. Buch, 1. Abt.). Stuttgart 1838.
- von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901.
- Grieve, Artikel Stephen, in: Hasting, Dictionary of the Bible IV 613—615.
- Grotius, Operum theologicorum tomi II. Volumen I continens annotationes in quattuor Evangelia et Acta Apostolorum. Amstelaëdami 1679.
- Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I<sup>2</sup>. Leipzig 1906.
- — Lukas der Arzt (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament I). Leipzig 1906.
- — Die Apostelgeschichte. Untersuchungen (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III). Leipzig 1908.
- — Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910.
- Hartung, Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt, in: Biblische Studien III, Heft 4. Freiburg i. B. 1898.
- Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte<sup>2</sup>. Heidelberg 1873—1875.
- Heinrichs, Novum Testamentum editionis Koppianae, vol. III pars 2. Gottingae 1809.
- Heinrici, Das Urchristentum. Göttingen 1902.
- — Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften. Leipzig 1908.
- Heitmüller, Die Quellenfrage in der Apostelgeschichte, in: Theologische Rundschau II (1899).
- Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875.
- — Die Apostelgeschichte, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895).
- — Acta Apostolorum graece et latine. Berolini 1899.
- Holtzmann, H. J., Forschungen über die Apostelgeschichte, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII (1885).
- — Handkommentar zum Neuen Testament I<sup>3</sup>. Freiburg i. B. 1901.

- Holtzmann, H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I. Freiburg i. B. und Leipzig 1897.
- Holtzmann, O., Neutestamentliche Zeitgeschichte. Freiburg i. B. und Leipzig 1906.
- Hoelermann, Neue Bibelstudien. Leipzig 1866.
- van Hoonacker, Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos, in: Revue biblique XII, 2 (1905).
- Hühn, Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testament. Tübingen 1900.
- Jacobsen, Die Quellen der Apostelgeschichte. Programm des Friedrich-Werderschen Gymnasiums. Berlin 1885.
- Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament III. Paris 1908.
- Jäger, Gedanken und Bemerkungen zur Apostelgeschichte. Leipzig 1891.
- Jülicher, Einleitung in das Neue Testament<sup>6</sup>. Tübingen 1906.
- Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte. Gotha 1895.
- Knabenbauer, S. J., Commentarius in Actus Apostolorum. Parisiis 1899.
- Knopf, Die Apostelgeschichte, in: Die Schriften des Neuen Testamentes I<sup>2</sup>, herausg. von Joh. Weiß. Göttingen 1907.
- Kranichfeld, Der Gedankengang in der Rede des Stephanus, in: Theologische Studien und Kritiken LXXIII (1900).
- Krause, In historiam atque orationem Stephani protomartyris Act VI et VII comment. Goettingae 1780.
- Kuinoel, Commentarius in libros Novi Testamenti historicos IV. Acta apostolorum. Lipsiae 1818.
- Lagrange, Artikel Etienne, in: Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II. 1899.
- Lange, Biblisch-Theologische Erörterungen, 3. Über die Rede des Stephanus, in: Theologische Studien und Kritiken IX (1836).
- — Das apostolische Zeitalter. Braunschweig 1854.
- Lasson, Die älteste Christenheit. I Die Gründung der Kirche. Gütersloh 1899.
- Lechler, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter<sup>3</sup>. Leipzig 1885.
- Lechler-Gerok, Der Apostel Geschichten<sup>4</sup> (Langes Bibelwerk, NT V). Bielefeld—Leipzig 1881.
- Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer, in: Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausg. von Stutz, Heft 23/24. Stuttgart 1905.
- Lekebusch, Die Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte. Gotha 1854.
- Lincke, Simon Petrus und Johannes Markus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V (1904).
- Luger, Über Zweck, Inhalt und Eigentümlichkeit der Rede des Stephanus. Lübeck 1838.
- Marti, Das Dodekapropheton (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament. Abteilung XIII). Tübingen 1904.
- Meßner, Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856.
- Michiels, L'origine de l'Episcopat. Louvain 1900.
- Moffat, Artikel Stephen, in: Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black IV 4787—4797.



- Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel I. Hamburg 1832.
- Nitzsch, Beiträge zur Erklärung der Rede des Stephanus, in: Theologische Studien und Kritiken XXXIII (1860).
- Nösgen, Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas. Leipzig 1882.
- — Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II. München 1893.
- — Die Rede des Stephanus, in: Neue Kirchliche Zeitschrift IX (1898).
- Olshausen-Ebrard, Die Apostelgeschichte<sup>1</sup>. Königsberg 1862.
- De Wette-Overbeck, Kurze Erklärung der Apostelgeschichte<sup>1</sup>. Leipzig 1870.
- Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I<sup>2</sup>. Berlin 1902.
- Rackham, R. B., The Acts of the Apostles<sup>2</sup>. London 1904.
- Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte, übers. von Groschke. Gütersloh 1898.
- Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege<sup>2</sup>. Freiburg i. B. 1884.
- Rauch, Über den Märtyrer Stephanus und den Inhalt, Zweck und Gang seiner Rede, in: Theologische Studien und Kritiken XXX (1857).
- Renan, Die Apostel. Leipzig 1866.
- Reuß, Artikel Stephanus, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche<sup>2</sup> XIV, 1884.
- Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche<sup>2</sup>. Bonn 1857.
- Rose, Les actes des Apôtres. Paris 1905.
- Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung I. Wittenberg 1837.
- Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus. Leipzig 1906.
- Sabatier, L'apôtre Paul<sup>2</sup>. Strasbourg 1881.
- Schenkel, Das Christusbild der Apostel. Leipzig 1879.
- Schleiermacher, Einleitung ins Neue Testament, herausgeg. von Wolde. Berlin 1845.
- Schmidt, Karl, Die Rede des Stephanus, in: Beweis des Glaubens XXVIII (1892).
- Schmidt, Woldemar, Der Bericht der Apostelgeschichte über Stephanus, Programm. Leipzig 1882.
- Schneckenburger, Über den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841.
- — Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte, in: Theologische Studien und Kritiken XXVIII (1855).
- Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi II<sup>3</sup>. Leipzig 1898.
- Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lukas. I Über die Quellen der Apostelgeschichte. Darmstadt 1847.
- Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung II. Tübingen 1846.
- Seidl, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung. Regensburg 1884.
- Senn (Anonymus), Die Verteidigungsrede des Stephanus, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1859.
- Sepp, Geschichte der Apostel. Schaffhausen 1866.
- Siefert, Artikel Libertiner, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche<sup>3</sup>, XI, 1902.
- Soltau, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IV (1903).

- Sorof, Die Entstehung der Apostelgeschichte. Berlin 1890.
- Spitta, Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. Halle 1891.
- Stier, Die Reden der Apostel nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt I. Leipzig 1829.
- Stosch, St. Paulus der Apostel<sup>2</sup>. Berlin 1897.
- Thiersch, De Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica. Marburg 1849.
- — Die Kirche im apostolischen Zeitalter<sup>3</sup>. Augsburg 1879.
- Titius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Tübingen 1900.
- Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche<sup>2</sup>. Stuttgart 1882.
- Weiß, B., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments<sup>7</sup>. Stuttgart und Berlin 1903.
- — Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament<sup>3</sup>. Berlin 1897.
- — Die Apostelgeschichte, in: Texte und Untersuchungen, herausgeg. von v. Gebhardt und Harnack IX 3. 4. Leipzig 1893.
- — Der Kodex D in der Apostelgeschichte, in: Texte und Untersuchungen, Neue Folge II, 1. Leipzig 1899.
- — Die Religion des Neuen Testaments. Stuttgart und Berlin 1903.
- Weiß, Joh., Der Barnabasbrief. Berlin 1888.
- — Das Judenthum in der Apostelgeschichte und das sogen. Apostelkonzil, in: Theologische Studien und Kritiken LXVI (1893).
- — Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte. Göttingen 1897.
- Weizsäcker, Artikel Stephanus, in: Schenkel, Bibellexikon V, 1875.
- — Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche<sup>3</sup>. Tübingen und Leipzig 1902.
- Wellhausen, Noten zur Apostelgeschichte, in: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 1. 1907.
- Wendt, Die Apostelgeschichte<sup>8</sup>. Göttingen 1899.
- Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. Göttingen 1848.
- Witz, Stephanus und seine Verteidigungsrede, in: Jahrbücher für deutsche Theologie XX (1875).
- Wohlenberg, Diakonen und Diakonissen nach dem Neuen Testament, in: Monatsschrift für innere Mission XII (1892).
- Zahn, Einleitung in das Neue Testament II<sup>3</sup>. Leipzig 1907.
- — Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, VI. Leipzig 1883. 1900.
- Zöckler, Diakonen und Evangelisten, in: Biblische und kirchenhistorische Studien, 2. Heft. München 1893.
- — Die Apostelgeschichte<sup>2</sup>. München 1894.
- Zeller, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart 1854.



## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort . . . . .	XI
§ 1. Einleitung . . . . .	1
§ 2. Die Quellenscheidung in Apg 6, 1—8, 3 . . . . .	3
§ 3. Die Einsetzung der „Siebenmänner“ . . . . .	9
§ 4. Auftreten des Stephanus und Anklage . . . . .	31
§ 5. Glossatorische Erklärung der Rede . . . . .	44
§ 6. Überblick über die Auslegungsversuche . . . . .	67
§ 7. Einheitlichkeit und Charakter der Rede . . . . .	81
§ 8. Gedankengang der Rede . . . . .	88
§ 9. Echtheit der Rede . . . . .	94
§ 10. Die Steinigung des Stephanus . . . . .	101
§ 11. Der Prozeß des Stephanus in seiner Beziehung zum Prozesse Jesu . . . . .	119
§ 12. Stephanus und Paulus . . . . .	124
Namenverzeichnis . . . . .	133

## Vorwort.

Seit der kurzen Programmschrift von Woldemar Schmidt (1882) ist die Stephanus-Episode nicht mehr zum Gegenstande einer Monographie gemacht worden. Auf katholischer Seite fehlt eine solche ganz. Der Erklärung der Rede ist die Forschung, besonders die protestantische, mit großem Eifer nachgegangen, ohne daß bisher eine Auslegung die allgemeine Zustimmung der Exegeten gefunden hätte. Die große Verschiedenheit der Auffassungen ließ hier eine Zusammenfassung und Verwertung der bisherigen Forschungsergebnisse erwünscht erscheinen. Auch die Frage nach den Quellen und der historischen Zuverlässigkeit des Stephanusberichtes erheischte besondere Aufmerksamkeit, wie die Schrift überhaupt Eigenart und Bedeutung der Persönlichkeit des Stephanus herauszuarbeiten sich bemüht.

Danken muß ich dem verehrten Herausgeber der „Neutestamentlichen Abhandlungen“, Herrn Professor Dr. Meinertz, für verschiedene wertvolle Winke und seine aufopferungsvolle Hilfe bei der Korrektur der Druckbogen.

Zu ganz besonders herzlichem Danke bin ich verpflichtet meinem hochverehrten Lehrer, dem hochwürdigsten Herrn Dr. Augustinus Bludau, Bischof von Ermland. S. B. Gnaden haben (als Professor an der Universität zu Münster) mich sowohl auf das Thema hingewiesen, wie auch bei der Ausarbeitung liebevoll geleitet und gütig unterstützt. Möchte die Schrift eines dankbaren Schülers dem hochwürdigsten Herrn eine kleine Freude bedeuten!

Münster i. W., im September 1910.

Der Verfasser,





## § 1. Einleitung.

Der Mann, dem die nachfolgenden Blätter geweiht sind, nimmt in der endlosen Zahl der Heiligen eine hervorragende Stellung ein. Kurz nur war sein Leben und Wirken, aber desto tiefer und inniger die Liebe und Verehrung, die ihm die Christen stets entgegengebracht haben. Er gehört zu den Heldengestalten des Christentums, zu den geistbegabten, siegreichen Verteidigern des Glaubens in einer Zeit, da die Lehre Christi inmitten einer feindlichen Welt Wurzel zu schlagen suchte. Aber er ist auch eine Lieblingsgestalt der Kirche. Noch jung durch die Apostel zum Diakonen geweiht und durch die Gnade des Hl. Geistes in außerordentlicher Weise befruchtet, wirkte er heilig und mächtig für seinen Glauben. Der Glanz seines Wirkens überstrahlte für eine Zeit sogar die Apostel. Als Diakon im tiefsten Sinne des Wortes gab er dann für seinen Meister sein Leben hin. Eine eigene Stimmung ergreift das Christenherz bei der Erinnerung an den Martertod des Stephanus. Ist es der Gedanke an sein jugendfrisches, durch Steinwürfe vernichtetes Leben, der uns zum Mitleid rührt? Erweckt die Macht seines kurzen Wirkens Ahnungen in uns, was aus diesem Jüngling noch hätte werden können? Oder ist es die Ehrfurcht und Bewunderung, die wir ihm zollen, als erstem der ungezählten Blutzeugen, als Vorbild aller für ihren Glauben Gemarterten, als Erzmärtyrer?

Die Kirche hält ihre Märtyrer in Ehren. Die Verehrung des hl. Stephanus ist fast so alt wie die Kirche selbst, indem ihn bereits der Apostel Paulus „Märtyrer Christi“ <sup>1)</sup> betitelt (Apg 22, 20). In Konstantinopel waren ihm mehrere Kirchen oder Kapellen geweiht, und die älteste davon war von oder unter Konstantin erbaut worden <sup>2)</sup>. Für die hohe Wertschätzung, die Stephanus in

---

<sup>1)</sup> Der Ehrentitel *πρωτόμαρτυρ* wurde mit der Person des Stephanus so eng verbunden, daß er Apg 22, 20 in einige Kodizes (L. 4. 6. 31. 32. 57 . . .) Eingang gefunden hat.

<sup>2)</sup> Vgl. Kellner, *Heortologie* <sup>2</sup>, Freiburg 1906, 165.

Neutest. Abhandl. III, 4. Schumacher, Stephanus.



der alten Kirche genöß, zeugen schon die ehrenden Worte des Eusebius <sup>1)</sup>: *Πρῶτος τὸν αὐτῷ φερώνυμον τῶν ἀξιολόγων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων ἀποφέρειται στέφανον*. Im 4. Jahrhundert bereits wurde sein Fest im christlichen Orient und Okzident begangen, wofür Gregor von Nyssa <sup>2)</sup> und Augustinus <sup>3)</sup> Zeugen sind. Bemerkenswert ist, daß Stephanus von Anfang an in der ganzen christlichen Kirche verehrt wurde, während die Verehrung der Märtyrer im Altertum der Regel nach auf den Kreis ihrer Heimat beschränkt blieb. Tag der Feier war der 26. Dezember. Das Fest ward so sinnvoll in unmittelbarem Konnex mit dem Christfeste gefeiert, ein Umstand, den die Väter in schönen Worten erklären, so Gregor von Nyssa <sup>4)</sup> und besonders Augustinus <sup>5)</sup>: „Natalem Domini hesterna die celebravimus, servi hodie natalem celebramus: natalem Domini, quo nasci dignatus est, natalem servi quo coronatus est, . . . natalem Domini, quo factus est similis nobis, natalem servi, quo factus est proximus Christi. Sicut enim Christus nascendo Stephano, ita Stephanus moriendo coniunctus est Christo.“ Kurz spricht Fulgentius <sup>6)</sup> den in mannigfacher Form wiederkehrenden Gedanken der Kirche mit den Worten aus: „Natus est Christus in terris, ut Stephanus nasceretur in coelis.“ Eine kräftige Förderung hatte die Verehrung des Stephanus durch die Auffindung seiner Reliquien in Kaphar-Gamala gefunden <sup>7)</sup>; die Festfeier zur Erinnerung an dieses Geschehnis wurde auf den 3. August gesetzt.

Dieses Heiligen Persönlichkeit und Werk zu erfassen suchen, ist ebenso dankbare Pflicht, wie reizvolle Aufgabe. Es ist kein Zufall, daß Lukas, der über die Geschichte der meisten Apostel stillschweigend hinweggeht und so manche Frage, die wir an ihn richten möchten, unbeantwortet läßt, dem Nichtapostel Stephanus

<sup>1)</sup> H. e. II, 1, 1; ed. Schwartz II 1, 102.

<sup>2)</sup> *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα*; Migne, P. gr. XLVI 701 ff.; vgl. Rede auf Basilius, Migne, P. gr. XLVI 789.

<sup>3)</sup> Sermo 323; Migne, P. lat. XXXVIII 1445 f. De Civ. Dei XXII, 8; Migne, P. lat. XLI 767.

<sup>4)</sup> *Ἰδοὺ ἐορτὴν ἐξ ἐορτῆς. Χθὲς ἡμᾶς ὁ τοῦ παντὸς δεσπότης εἰσίασε, σήμερον ὁ μιμητὴς τοῦ δεσπότην. Ἐκεῖνος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἡμῶν ἐνδυσάμενος, οὗτος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἐκείνου ἀποδυσάμενος*; Migne, P. gr. XLVI 701 f.

<sup>5)</sup> Sermo 314; Migne, P. lat. XXXVIII 1425.

<sup>6)</sup> Pseudo-Augustinus Sermo 215; Migne, P. lat. XXXIX 2145.

<sup>7)</sup> Die auf Inventio S. Stephani bezüglichen Schriften sind in lateinischer Übersetzung abgedruckt bei Migne, P. lat. XLI 805—818. Über andere Ausgaben usw. vgl. Nau, Revue de l'Orient chrétien XI (1906) 198 ff.

zwei Kapitel seines Buches eingeräumt hat. Stephanus hat eine historische Bedeutung. Was ihn so groß erscheinen läßt, sind nicht so sehr seine überlegenen geistigen Gaben und seine führende Stellung unter den Diakonen, als vielmehr die Eigenart seines Wirkens und dessen Folgen. Er war es, der zuerst eine Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum unternahm; er hat zuerst den Versuch gemacht, die Schranken des Judentums niederzureißen und damit die letzten Konsequenzen aus der Lehre des Herrn<sup>1)</sup> gezogen. Zwar mußte er für sein Beginnen sterben, aber gerade sein Tod wurde der Anlaß für die weitere Entwicklung der christlichen Ideen. An die Steinigung schloß sich eine Verfolgung der Christengemeinde, die von den weittragendsten Konsequenzen für die innere und äußere Erstarkung und weitere Ausbreitung des Christentums über das jüdische Volk hinaus wurde. Stephanus ist es auch gewesen, der durch sein standhaftes Bekenntnis und seinen heldenmütigen Tod die Bekehrung des großen Völkerapostels Paulus psychologisch hat vorbereiten helfen, ja sie vielleicht durch sein Todesgebet erlebt hat.

## § 2. Die Quellenscheidung in Apg 6, 1—8, 3.

Dem Problem der Quellenscheidung in der Apostelgeschichte hat die Exegese der neueren Zeit eine große Aufmerksamkeit zugewandt. Besonders das letzte Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts brachte mehrere eindringende Untersuchungen über diesen Gegenstand, in denen auch die Stephanusepisode eingehend behandelt ist. Auch wir können daher die Frage nicht übergehen, sondern haben zu überlegen, ob und inwieweit die Quellenforschung über die Geschichte des Stephanus uns gesicherte Ergebnisse gebracht hat. In vorliegendem Abschnitte werden wir eine allgemeine Übersicht über die verschiedenen Versuche der Forscher geben, die Einzelfragen aber am Schlusse jedes betreffenden Paragraphen behandeln.

Die Aufgabe, den Quellen der Apostelgeschichte nachzuspüren, ist wissenschaftlich gewiß berechtigt. Durch die Inspiration wird weder ein selbständiges individuelles Forschen, noch die kritische zusammenstellende, benutzende, ausgestaltende Tätigkeit des Schrift-

<sup>1)</sup> Vgl. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neutest. Abhandlungen I, 1—2), Münster i. W. 1908, 49 ff.

stellers gehindert, sie regt ihn vielmehr je nach Zeit, Umständen, Kulturstufen und Gegenstand zu derartigen Arbeiten an. Ein Autor, der wie Lukas im Prolog zum Evangelium (1, 1—4) ein gründliches und methodisches Studium bezeugt, hat sicherlich nicht Quellen und Urkunden, deren er habhaft werden konnte, unberücksichtigt gelassen<sup>1)</sup>. Da uns jedoch äußere Zeugnisse für eine Quellenbenutzung in der Apostelgeschichte gänzlich fehlen, sucht die Quellenforschung aus lexikalischen und stilistischen Unterschieden, aus Unebenheiten, Dubletten, Rissen und Fugen in der Komposition usw. die Benutzung verschiedenartiger schriftlicher Vorlagen zu beweisen. Die Stephanuserzählung scheint hier eine besonders günstige Handhabe zu bieten<sup>2)</sup>, und die Vermutung, daß uns in ihr eine besondere Quelle vorliege, wurde denn auch schon früh ausgesprochen, längst bevor man die Quellenscheidung bis ins einzelne hinein durchführte, so von Riehm<sup>3)</sup>, Schwanbeck<sup>4)</sup>, Schleiermacher<sup>5)</sup>, Zeller<sup>6)</sup>, Overbeck<sup>7)</sup>, Ewald<sup>8)</sup> u. a. Größere Beachtung verdient zuerst die Schrift von Jakobsen<sup>9)</sup>. Er bestreitet für den ganzen ersten Teil der Apostelgeschichte (c. 1—12) schriftliche Quellen und glaubt, daß die hier berichteten Vorgänge in der Hauptsache Kombinationen des Verfassers, vornehmlich im Anschluß an Notizen paulinischer Briefe, zuweilen auf Grund von Nachbildungen und Entlehnungen aus der evangelischen Geschichte seien.

Nach B. Weiß<sup>10)</sup> stammt der erste Teil der Apostelgeschichte, die Geschichte der Urgemeinde (1, 14—8, 4), aus einer judenchristlichen, ohne Zweifel von einem Augenzeugen herrührenden Quelle, die freilich mit manchen Zutaten des Bearbeiters versehen sein soll. Die Mitteilungen 6, 7. 8 sind nach ihm für das Folgende

<sup>1)</sup> Bludau, *Bibl. Zeitschrift* V (1907) 167.

<sup>2)</sup> Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte* 67: „Wenn irgendwo in Acta, so sollte bei dieser Perikope nur eine Stimme darüber herrschen, daß hier die Kombination zweier verschiedener Darstellungen vorliegt.“

<sup>3)</sup> *De fontibus actuum apostolorum*, Trajecti ad Rhenum 1821, 148—152.

<sup>4)</sup> *Über die Quellen der Schriften des Lukas* I 250 ff.

<sup>5)</sup> *Einleitung* 353. <sup>6)</sup> *Die Apostelgeschichte* 511 f.

<sup>7)</sup> *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* S. LVIII.

<sup>8)</sup> *Geschichte des Volkes Israel* VI 41 f.

<sup>9)</sup> *Die Quellen der Apostelgeschichte*; siehe dagegen Krüger, *Theol. Literaturzeitung* X (1885) 297.

<sup>10)</sup> *Einleitung* 548 ff.; *Apostelgeschichte*. Harnack (Lukas der Arzt 75) zufolge hat B. Weiß den einzigen wirklich beachtenswerten Versuch gemacht.



völlig bedeutungslos, die Verhandlung ist erst durch den Bearbeiter vor das Synedrium verlegt, womit die Verdoppelung der Anklage v. 11 und 13 f. zusammenhängt. Daß Gedankengang und Tendenz der Rede hier und da undurchsichtig geworden sind, haben die Zutaten des Redaktors v. 4 a. 10—16. 19 b—23. 26—29. 36. 37 verschuldet, auf den auch v. 55 und 59 b sowie die auf Saulus bezüglichen Sätze 7, 58 b. 8, 1 a. 3 zurückzuführen sind.

Der Holländer van Manen<sup>1)</sup> rechnet 6, 1. 2 (*οἱ δώδεκα* auszuscheiden), 3—5. 8—15. 7, 51—8, 3 zu seiner Quelle „Handelingen van Paulus“, die vielleicht identisch sei mit den von Eusebius H. e. III 3, 5 erwähnten *Παύλου πράξεις*.

Sorof<sup>2)</sup> führt 6, 1—7, 58 a. 59. 60 und 8, 1 b (*πλὴν τῶν ἀποστόλων* auszuscheiden) 2 auf seine „echte Lukasschrift“ zurück. 7, 58 b. 8, 1 a sind Zusätze des Überarbeiters aus der Petrusquelle. Wir stehen hier seiner Ansicht nach auf dem Boden der Geschichte.

Feine<sup>3)</sup> nimmt eine jerusalemische Quellenschrift, der er hohen geschichtlichen Wert zuspricht, und eine hellenistische Quelle an. Er scheidet folgendermaßen:

Jerusalem. Quellenschrift	Andere Quelle
6, 8 (überarb.). 9—11. 15.	6, 1—6. 13 f.
7, 22—28. 35—43.	7, 2—21. 29—34.
51—56. 59 f.	44—50.
8, 1 b c. 2.	8, 3.

Spitta<sup>4)</sup> läßt die Apostelgeschichte aus zwei selbständigen Quellenschriften A und B bestehen, die von dem Redaktor zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet worden seien. Der Quelle A komme ein sehr hoher geschichtlicher Wert zu, während B geschichtlich nicht besonders zu schätzen sei. Unser Abschnitt setzt sich nach ihm in folgender Weise zusammen:

Quelle A	Quelle B
6, 1—6. 9—12 a.	6, 7 f. 12 b—15.
7, 1 b—54. 57. 58 a.	7, 1. 55 f. 58 b. 59 f.
8, 1 b. 2.	8, 1 a. 3.

Joh. Weiß<sup>5)</sup> folgt in der Beurteilung von Kapitel 6 im wesent-

<sup>1)</sup> Paulus I (De handelingen der apostelen) Leiden 1890.

<sup>2)</sup> Die Entstehung der Apostelgeschichte.

<sup>3)</sup> Eine vorkanonische Überlieferung.

<sup>4)</sup> Die Apostelgeschichte; siehe dagegen v. Soden, Theol. Literaturztg. XVII (1892) 640; Belser, Theol. Quartalschr. LXXVII (1895) 66 ff.; Wrede, Göttingische Gel. Anzeigen 1895, II 497 ff.; Bludau, Bibl. Zeitschrift V 187 ff.

<sup>5)</sup> Theologische Studien und Kritiken LXVI (1893) 482 f.

lichen Spitta, doch kann er sich nicht überzeugen, daß 6, 1—6 von einer Hand seien; auch leitet er im Gegensatz zu Spitta die Rede im Zusammenhange mit 6, 13f. aus seiner Quelle B her. Er nimmt ferner an, daß sich in A 7, 57f. unmittelbar an 6, 12a anschloß, während in B 7, 54—56 den Abschluß der Rede bildete.

Kompliziert ist die Hypothese von Karl Clemen<sup>1)</sup>, die folgende Tabelle veranschaulichen möge:

Besondere Quelle	Hist. Petri	Red. jud.	Red. antijudaicus
6, 1—6.	6, 7 f. 11—15.		
Historia Hellenistarum			
6, 9 f. 7, 1—36.	7, 37. 60.		
38—58 a. 59 b.			7, 58 b. 59 a.
8, 1 b.	8, 2.		8, 1 a. 3.

Neuerdings hat Clemen seine Aufstellungen zum großen Teil zurückgezogen<sup>2)</sup>.

Jüngst<sup>3)</sup> nimmt für den ersten Teil der Apostelgeschichte (c. 1—15) eine Quelle A und eine Quelle B an, indem er sich wie Joh. Weiß an Spitta anschließt. Der Verfasser der Quelle A ist wahrscheinlich Lukas, während B von einem stark wunder-süchtigen, rabbinisch geschulten Judenchristen verfaßt ist. Beide Quellen sind von dem Redaktor unter starken chronologischen Verschiebungen innerhalb derselben vereinigt. Jüngsts Ansicht über die Stephanuserzählung ergibt sich aus folgender Übersicht:

Quelle A	Quelle B	Redaktor
	6, 1—6.	
	7 b c—8.	6, 3 <i>πλήρεις πνευμ. καὶ σοφίας.</i>
6, 9 f.	11.	
12 καὶ ἤγαγον bis v. 14.	15.	12 <i>συνεκλήθησαν</i> bis <i>αὐτόν.</i>
7, 1—21.	7, 22—28.	
29—34.	35—43.	
44—50.	51—58 a.	
58 b—60.	8, 1 a.	
8, 1 b c.	2 f.	

Nach Hilgenfeld<sup>4)</sup> hat Lukas hier eine Quelle B, welche die Geschichte der beiden Siebenmänner umfaßt (*πράξεις τῶν ἐπτά*),

<sup>1)</sup> Chronologie der paulinischen Briefe; siehe dagegen Bludau, *Bibl. Zeitschrift* V 261 ff.

<sup>2)</sup> Paulus I 162—331. <sup>3)</sup> Die Quellen der Apostelgeschichte.

<sup>4)</sup> *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* XXXVIII (1895); vgl. *Acta Apostolorum* 265 ff.

gehend von 6, 1—8, 40, aufgenommen. In die Quelle B teilweise schon hineingearbeitet (7, 58 b. 8, 1 a. 3) ist eine mit dem Auftreten des Saulus und seiner Bekehrung 9, 1 ff. beginnende Quelle C. Die Quelle B ist nach Hilgenfelds Ansicht eine judenchristliche Schrift hellenistischer Observanz, die im ganzen treu wiedergegeben ist, in der sich aber doch Spuren des Bearbeiters zeigen. Möglicherweise habe dieser schon hinzugefügt 6, 3. 5: *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας . . . πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου* (vgl. 11, 24). Ferner führt er auf den Redaktor zurück 6, 7, die Schlußworte von 12 (*καὶ ἤγαγον . . .*), 6, 13—15. 7, 37. 7, 55. 56. 58. 8, 1 a. 3.

Soltau ist der Meinung, in 6, 1—8, 4 könne von mehreren nebeneinander hergehenden schriftlichen Quellen keine Rede sein. Die Stephanusrede sei einer älteren Relation entnommen, aus der auch des Paulus Rede 13, 15 f., sowie der Gedankengang der Reden des Petrus zu Anfang der Apostelgeschichte (c. 2—4) stammten<sup>1)</sup>. Der Bericht über den Tod des Stephanus stamme aus einer Quelle, in der die Bekehrung Pauli berichtet war<sup>2)</sup>.

Zuletzt hat sich eingehend Harnack über unsere Frage geäußert. Beherzigenswert ist ein Wort, das er zu Anfang seiner Schrift ausspricht: „Wer ihn (Lukas) zum Redaktor macht, schiebt die Schwierigkeit des Problems nur rückwärts auf irgendeinen Unbekannten, und wer ihn in eine spätere Generation stößt, verkennt den Charakter seines Buches, weil er den Wald vor Bäumen nicht sieht“<sup>3)</sup>. Daß Lukas den Stephanus gekannt hat, ist ganz ausgeschlossen<sup>4)</sup>. In der ersten Hälfte der Apostelgeschichte auf Grund des Lexikons und des Stils Quellen sicher auszuschneiden, ist unmöglich, vielmehr ist hier alles „lukanisch“<sup>5)</sup>. Die methodische Forschung in bezug auf die erste Hälfte des Buches muß gegenüber diesem negativen Ergebnis an anderen Punkten einsetzen — bei den Schauplätzen und bei den Personen, von denen erzählt ist<sup>6)</sup>. 6, 1—8 und 11, 19—15, 35 (mit Ausnahme von 12, 1—24) bilden ein großes einheitliches Stück, welches sich scharf von dem übrigen abhebt: es ist antiochenische Tradition, als solche durch den *Νικόλαος προσήλυτος Ἀντιοχεύς* von vornherein gekennzeichnet, durch die auf Antiochien gerichtete Spitze charakterisiert und durch den unauflöslichen Zusammenhang mit den folgenden unstreitig

<sup>1)</sup> Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft IV (1903) 133.

<sup>2)</sup> Ebd. 139. <sup>3)</sup> Die Apostelgeschichte 2.

<sup>4)</sup> Ebd. 123. <sup>5)</sup> Ebd. 131; Lukas der Arzt 75.

<sup>6)</sup> Apostelgeschichte 132.



antiochenischen Stücken sicher bestätigt. Wahrscheinlich hat Lukas für das erwähnte Stück eine schriftliche Quelle besessen. Die Einheitlichkeit dieser Quelle ist nicht sicher zu beweisen, aber immerhin wahrscheinlich <sup>1)</sup>. Der antiochenischen Quelle darf man hohen geschichtlichen Wert beimessen; wenigstens bis 13, 3 (einschließlich) gibt sie zu einer abschätzigen Kritik nur bei einigen Zügen Anlaß, die als Redaktionsstriche sich leicht erkennen lassen <sup>2)</sup>.

Die übrigen neueren Exegeten äußern sich nicht eingehender über die Stephanusepisode. Die meisten geben das Vorhandensein besonderer Quellen in der Apostelgeschichte zu, halten aber ihre Nachweisbarkeit im einzelnen nicht für möglich, so H. Holtzmann <sup>3)</sup>, Weizsäcker <sup>4)</sup>, Jülicher <sup>5)</sup>, Felten <sup>6)</sup>, A. Schaefer <sup>7)</sup>, u. a. Nach Zahn <sup>8)</sup> hatte Lukas für 6, 1—8, 3 einen „klassischen Zeugen“ an Philippus. Auch Belser <sup>9)</sup> weist auf diesen Gefährten des Stephanus hin, doch hält auch er es nicht für ausgeschlossen, daß dem Berichte über die Rede und den Tod des Stephanus eine schriftliche Quelle zugrunde gelegen habe.

Schon ohne eingehendere Untersuchung drängt uns die Vielgestaltigkeit des Bildes — Harnack <sup>10)</sup> spricht von „fast unzähligen Seifenblasen, mit denen die Kritiker hier ernsthaft gespielt haben“ —, welches die Quellenforschung über Apg 6, 1—8, 3 bietet, die Vermutung auf, daß eine exakte und probehaltige Herausarbeitung etwa benutzter Quellen nicht gelungen ist und wohl auch nie erreicht werden wird <sup>11)</sup>. Diesen Eindruck werden, so hoffen wir, die folgenden Einzeluntersuchungen noch verstärken. Gleichwohl würde es von Oberflächlichkeit zeugen, wollte man in unserer Perikope eine Quellenbenutzung durch Lukas von vorn-

<sup>1)</sup> Ebd. 134.      <sup>2)</sup> Ebd. 153.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 7: „Nirgends noch haben die in dieser Richtung gemachten Versuche zu ganz greifbaren und untereinander sich zusammenschließenden Ergebnissen geführt.“

<sup>4)</sup> Apostolisches Zeitalter 20 ff.      <sup>5)</sup> Einleitung 411.

<sup>6)</sup> Apostelgeschichte 23 ff.

<sup>7)</sup> Einleitung in das NT, Paderborn 1898, 295 ff.

<sup>8)</sup> Einleitung II 420.      <sup>9)</sup> Apostelgeschichte 14.

<sup>10)</sup> Lukas der Arzt 75.

<sup>11)</sup> Mit Recht bemerkt Bludau, Bibl. Zeitschrift V 281: „Die unruhige Sucht, immer neue, künstlichere Pläne in dem Entwicklungsprozeß, den die Apostelgeschichte durchgemacht haben soll, zu entdecken, hat das Vertrauen zu der Quellenscheidung überhaupt erschüttert. Nach der Hochflut ist wieder Ebbe eingetreten. Die Menge sich widersprechender Versuche hat wohl manchen von der Fruchtlosigkeit derartiger Unternehmungen überzeugt.“

herein ablehnen; mindestens ist es sehr wahrscheinlich, daß er sich bei Wiedergabe der Rede auf eine Quelle gestützt hat. Ausichtslos aber ist es, eine von Lukas eventuell benutzte Quelle genau wieder erheben und sie im einzelnen nachweisen zu wollen. Wie auch Wrede<sup>1)</sup> bemerkt, ist nämlich „die Ausführung der Stephanusgeschichte derart, daß das Ganze wie eine freie Erzählung anmutet“.

### § 3. Die Einsetzung der „Siebenmänner“.

Apg 6, 1—7.

Das Auftreten des Stephanus fällt in die ersten Jahre nach dem Hingange des Herrn, mitten in die Werdezeit der jungen Kirche. Die eifrige Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel trug reiche Früchte, und ein geradezu wunderbar rasches Wachstum der Christengemeinde zeigte sich. Schon am Pfingstfeste hatten sich auf die Rede des hl. Petrus hin gegen 3000 Juden zum Christentum bekehrt (Apg 2, 1 ff.), und bald darauf erhöhte sich die Zahl der gläubigen Männer in Jerusalem auf 5000 (Apg 4, 1 ff.). Die Befehdung von seiten der jüdischen Hierarchie vermochte nicht zu hindern, daß die junge Gemeinde in kurzer Zeit zu immer herrlicherer Blüte sich entwickelte. Angefeindet von außen, gedachten die Christen um so mehr des Liebesgebotes des Herrn und brachten es zu fast vollkommener Erfüllung. „Alle waren ein Herz und eine Seele“, so lautet der bei seiner Schlichtheit so inhaltsreiche und charakteristische Bericht der Apostelgeschichte über diese Zeit (Apg 4, 32). Selbst das jüdische Volk vermochte sich dem Eindrucke dieses in seiner Neuheit überraschenden Bildes nicht zu entziehen (Apg 2, 46). Denn auch abgesehen vom religiösen Leben war das durch die neue Gemeinschaft in Christus um die Christen geschlungene Band so stark, daß es den Egoismus in den Herzen der Gläubigen fast verschwinden ließ. Nicht allein teilten die Reicheren von ihrem Überflusse den armen Mitbrüdern mit, manche Christen verkauften sogar, um der Gesamtheit zu dienen, ihre Habe und legten den Ertrag zu den Füßen der Apostel (vgl. Apg 4, 37; 5, 2). Diese bestritten sodann aus der gemeinsamen Kasse die Bedürfnisse der armen und hilflosen Gemeindeglieder; eine besondere Stelle nahm dabei die Gewährung einer täglichen Mahlzeit ein. So wurde, indem einer für den andern sorgte, drückendem Mangel gesteuert.

<sup>1)</sup> Göttingische Gel. Anzeigen 1895, II 510.

Bei der starken Entwicklung, welche die Gemeinde nahm, mußte es aber allmählich immer schwieriger werden, den richtigen Überblick zu behalten und allen Anforderungen gerecht zu werden. So stellten sich denn mit der Zeit<sup>1)</sup> Ungleichheiten bei der täglichen Verteilung der Gaben ein<sup>2)</sup>. Die Folge davon war, daß Unzufriedenheit entstand, die sich zwar nicht in offenem Zank und Streit, aber doch in einem geheimen, unzufriedenen Murren der Hellenisten gegen die Hebräer äußerte. Die Hebräer waren die in Palästina geborenen und aufgewachsenen Juden, die Aramäisch als ihre Muttersprache redeten (vgl. Apg 1, 19), die hl. Schriften in der Ursprache lasen und sich bemühten, das jüdische Wesen von aller Vermengung mit dem Heidentume freizuhalten. Sie spiegelten am treuesten die jüdische Eigentümlichkeit und Engherzigkeit in sich ab; treffend hat man sie „Vollblutjuden“ genannt. Hellenisten<sup>3)</sup> dagegen waren die Diasporajuden mit Einschluß der Proselyten, welche die Weltsprache der Zeit, das Griechische, redeten und hierdurch, sowie durch ihre griechische Bildung einen gewissen Gegensatz zu den Hebräern darstellten<sup>4)</sup>. Sie waren wohl zum großen Teil aus Ägypten, Cypern, Kleinasien bei den jüdischen Jahresfesten nach Jerusalem gekommen, teils auch zum Studium des Gesetzes, wie Saulus aus Cilicien, und hatten dann hier dauernd ihren Wohnsitz genommen, um dem Tempel nahe zu sein und in der heiligen Stadt ihr Leben zu beschließen; ein Beweis, daß sie ihre Überzeugung treu bewahrt hatten. Andererseits waren sie aber auch durch die griechische Bildung beeinflusst. Das Leben nach ihrer Religion war den fern von Palästina weilenden Juden auch ohne genaue Kenntnis der hebräischen Sprache durch die Septuaginta ermöglicht. Aber durch den Wechsel der Sprache und den dauernden Aufenthalt in dem so gänzlich anders gearteten Fremdländ wurde der Zusammenhang mit der Heimat gelockert, die Art zu denken blieb nicht dieselbe, und die ganze Ideen- und Vorstellungswelt paßte sich der des Auslandes an. Freier wurde vor allem die Stellung zum Zeremonialgesetze, das unter der überwiegend griechischen Bevölkerung gar nicht so streng beobachtet werden konnte und dessen

<sup>1)</sup> Der Ausdruck *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* (= damals, als die Jünger sich mehrten) ist zu unbestimmt, um eine chronologische Festsetzung des Hergangs zuzulassen; jedenfalls aber stehen wir in den frühesten Zeiten der Kirche.

<sup>2)</sup> Vgl. 1 Kor 11, 21 f.    <sup>3)</sup> Vgl. Bousset, Religion des Judentums 497 ff.

<sup>4)</sup> „Die Liberalen des Judentums“. So Feine, Theologie des NT 228.



Nimbus vor der einnehmenden griechischen Sitte ihnen vielfach verblaßte. Dank seiner Akkommodationsfähigkeit wurde so das Judentum der Diaspora in mancher Hinsicht weicher und weiter. Ohne seine Eigentümlichkeit preiszugeben, lernte es, besser auf die Hauptsachen in seiner Religion zu achten. Von Einfluß in diesem Prozesse war auch die eifrig betriebene Mission, die den Gesichtskreis erweiterte und alle Besonderheit und Exklusivität milderte. Bei solcher Geistesart der Hellenisten ist es leicht begreiflich, daß sie von den Hebräern mit einem gewissen Vorurteil betrachtet und nicht als vollwertig angesehen wurden, ähnlich wie ja auch die Bewohner Judäas die in einem gemischten Lande wohnenden Galiläer geringer schätzten (Jo 7, 52). Diese durch das Judentum gehende Spannung zwischen dem hebräischen und hellenistischen Wesen konnte auch im Christentum nicht ohne weiteres verschwinden; selbst die gerühmte Bruderliebe und gegenseitige Opferwilligkeit vermochte den Unterschied der beiden Bestandteile der Gemeinde nicht ganz auszugleichen. So wird uns die Vernachlässigung gerade der Hellenisten bei der Armenpflege zum Teil erklärlich. Die hellenistischen Juden werden sich der Gemeinde auch erst später angeschlossen haben, als die Witwen der Hebräer schon ihren festen Platz in der Armenpflege hatten, den die Hellenisten ihren Witwen erst verschaffen mußten.

Die Meinung, es handle sich bei diesem Streite im Grunde nur um einen „Wetteifer in der Liebe“ <sup>1)</sup>, oder um einen „kleinen Zwist“ <sup>2)</sup>, ist sicher zu optimistisch. Wir sehen vielmehr, daß auch die älteste Christengemeinde von Selbstsucht und Eifersucht nicht ganz frei war. Die Hellenisten tadelten im besonderen, daß bei der täglichen Almosenverteilung (*διακονία* vgl. 2 Kor 8, 4; 9, 1 usw.) ihre Witwen übersehen würden. Witwen und Waisen waren als die hülfsbedürftigsten Glieder der menschlichen Gesellschaft im Altertume der Gegenstand besonderer Fürsorge, das Zentrum der Armenpflege; sie konnten in der christlichen Gemeinde um so eher auf Unterstützung rechnen, als auch bei den Juden für die Witwen in mannigfacher Weise gesorgt wurde <sup>3)</sup>. Die Annahme von Olshausen <sup>4)</sup>, Lekebusch <sup>5)</sup> und Seidl <sup>6)</sup>, daß *χῆραι* hier

<sup>1)</sup> Olshausen-Ebrard 104.    <sup>2)</sup> Lekebusch 213.

<sup>3)</sup> Vgl. Bludau, Der kathol. Seelsorger XIX (1907) 165 ff.

<sup>4)</sup> Olshausen-Ebrard 105; Ebrard 105 f. ist anderer Ansicht.

<sup>5)</sup> Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte 93.

<sup>6)</sup> Der Diakonat 17 A. 3.

als Synekdoche für Arme überhaupt stehe, hat im Texte keinen Anhalt (vgl. Apg 9, 36. 39). Wichtig ist hier die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne wir *διακονία* und *διακονεῖν* an unserer Stelle aufzufassen haben. Im allgemeinen bezeichnet *διακονία* und *διακονεῖν* „Dienstleistung, Unterstützung überhaupt“, hier werden wir es — verbunden mit *καθημερινή* — im Sinne einer Almosenverteilung (vgl. Hebr 6, 10; Röm 15, 25), speziell einer Dienstleistung bei Mahlzeiten (v. 2: *διακονεῖν τραπέζαις*) zu verstehen haben. Zöckler<sup>1)</sup> und Belser<sup>2)</sup> sind der Meinung, daß es sich hier vor allem um die Tische des Herrenmahles, die Tische zur Feier der Eucharistie handele. Das *διακονεῖν τραπέζαις* (v. 2) ist nun offenbar ganz nach *διακονία καθημερινή* (v. 1) zu erklären, und unter letzterem ist eine leibliche Versorgung zu verstehen; andernfalls erhielten wir den unmöglichen Sinn, daß die Hellenisten sich beklagten, daß ihnen die Eucharistie nicht gereicht würde. Wenn ferner die Apostel sagen: *Ὁὐκ ἀρεστόν ἐστὶν ἡμῶς καταλείψαν- τας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις* (v. 2), so sprechen sie fast mit einer gewissen Geringschätzung von dem Dienen am Tische, schreiben ihm jedenfalls nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Dies wäre nicht denkbar, wenn ein integrierender Bestandteil des Tischdienstes die eucharistische Feier gewesen wäre. Wir setzen endlich die *προσευχή* (v. 4), die sich die Apostel ausdrücklich vorbehalten, in Beziehung zum eucharistischen Opfer<sup>3)</sup>, was unserer Ansicht eine weitere Stütze bietet.

Wer die Armenpflege bisher besorgt hat, erfahren wir aus dem Texte nicht. Vielleicht haben sich die Apostel anfänglich selbst diesem Geschäfte unterzogen. Bei ihrer starken Inanspruchnahme (6, 2. 4) ist aber wohl zu vermuten, daß sie für die Ausführung im einzelnen sich der Hülfe anderer bedienen mußten und selbst nur eine gewisse Aufsicht führten<sup>4)</sup>. Bei den gemeinsamen Mahlzeiten ist ein eigentliches Übersehen der hellenistischen Witwen nicht recht denkbar, wir werden an eine auffallende Begünstigung der hebräischen Witwen zu denken haben. Neben parteiischer Vorliebe für ihre aramäisch redenden Brüder und Selbstsucht mag der Mangel an Bekanntschaft mit der Größe des jeweiligen Bedürfnisses und die Schwierigkeit des sprachlichen Verkehrs es mitverschuldet haben, daß die Parität nicht in alleweg gehandhabt

<sup>1)</sup> Diakonen und Evangelisten 11.

<sup>2)</sup> Beiträge 33.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 13.

<sup>4)</sup> Gegen Overbeck 84 und Harnack, Apostelgeschichte 169: „Augenscheinlich waren ‚die Apostel‘ bisher auch noch Armenpfleger.“

wurde. Die Berechtigung der Klage ist also nicht zu verkennen<sup>1)</sup>, fühlten sich doch die Apostel zum sofortigen Einschreiten bewogen. Sogleich suchten sie die Gemüter zu beruhigen, indem sie eine Versammlung der Jünger — τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν d. h. alle erwachsenen männlichen Mitglieder der Gemeinde<sup>2)</sup> — beriefen, und dort ein Mittel zur Abstellung des Übelstandes vorschlugen. „Es geht nicht an,“ so erklären sie, „daß wir das Wort Gottes unterlassen und an den Tischen dienen. Sehet euch aber nun, Brüder, nach sieben Männern unter euch um, die gut beleumundet und voll Geist<sup>3)</sup> und Weisheit sind<sup>4)</sup>, diese wollen wir für diese Obliegenheit bestellen (6, 3). Sie selbst hingegen gedenken sich fortan ganz dem Gebete und der διακονία τοῦ λόγου, der Ausübung des Amtes der apostolischen Verkündigung, zu widmen. Προσευχή ist hier, da der Artikel dabeisteht und das Gebet mit der Predigt des Evangeliums zusammen genannt wird, im Sinne von „öffentlicher Gottesdienst“ zu nehmen, dessen Hauptteil das eucharistische Opfer, das Gebet per eminentiam war<sup>5)</sup>. In bewunderungswerter Pastoralklugheit, die auch den Schein der Parteilichkeit vermeidet, überlassen die Apostel die Wahl der Gemeinde, sich selbst, als den Oberhäuptern, behalten sie die Festsetzung der Zahl der zu Wählenden und die Übertragung der Würde vor. Aus den Worten der Apostel folgt nicht, daß sie bisher selbst an den Tischen gedient haben, noch daß sie gebeten worden wären, selbst dieses Amt zu übernehmen. Sie lehnen es in vulgärer Redeweise nur ab, daß die Sorge für die Armenpflege zu ihrer Obliegenheit gehört<sup>6)</sup>.

Die Worte der Apostel fanden den ungeteilten Beifall der Gemeinde, und man erwählte nach dem Vorschlage sieben Männer.

<sup>1)</sup> Gegen Stier; vgl. Beck, Pastorallehren des NT 272.

<sup>2)</sup> Zu πλῆθος = die versammelte Gemeinde siehe Deißmann, Neue Bibelstudien, Marburg 1897, 59 f.

<sup>3)</sup> D. h. Leute, die durch äußere Zeichen erkennen lassen, daß sie Klugheit besitzen.

<sup>4)</sup> D. h. Männer, die bei der Verwaltung des Geldes und der Gaben zweckmäßig zu verfahren verstehen, das Gemeindegut nicht verschleudern und die Unterstützung nur wirklich Bedürftigen angedeihen lassen.

<sup>5)</sup> Nicht Gebet bei der Predigt zum Volke, auch nicht Gebet bei der Bedienung der Witwen. Nösgen (Apostelgeschichte 152) versteht darunter: „nur das allen Christen gemeinsam zunächst obliegende Gebetsleben.“ Die Erklärung ist ungenügend, denn darin hätten die Apostel durch die Armenpflege nicht gestört werden können.

<sup>6)</sup> Vgl. Felten, Apostelgeschichte 139; Belser, Beiträge 31 f.; Knabenbauer 112.



Unter ihnen wird als durch seinen Glauben und die Fülle des Hl. Geistes ganz besonders hervorragend Stephanus an erster Stelle genannt. Wir werden hierdurch bereits auf die folgende bedeutsame Geschichte dieses Mannes in bemerkenswerter Weise vorbereitet. Ja man darf sagen, daß die Wahl der Sieben und was mit ihr zusammenhängt um des Stephanus willen erzählt wird <sup>1)</sup>. Seine sechs Gefährten waren Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus <sup>2)</sup>. Letzterer ist ausdrücklich als antiochenischer Proselyt bezeichnet, die übrigen sechs werden also Juden gewesen sein. Seine Wahl zeugt von zarter Rücksicht und von Weisheit und beweist, daß die zum Christentum übergetretenen Proselyten in der Gemeinde nicht zurückgestellt wurden. Diese Sieben stellte man den Aposteln vor, welche ihnen unter Gebet <sup>3)</sup> die Hände auflegten. So ist jetzt, dank der inneren Lebenskraft, der Bruderliebe und dem christlichen Sinn der Gemeinde, der Zwiespalt von den Gläubigen selbst überwunden. Der unangenehme Eindruck, den wir zuerst empfangen haben, ist gehoben durch das Entgegenkommen und die Selbstüberwindung der älteren hebräischen Kreise. Hoelemann <sup>4)</sup> möchte als Subjekt zu *προσ-ευξάμενοι ἐπέθηκαν* (v. 6) die Gemeindevorsteher nehmen. Dies ist willkürlich, denn selbst angenommen, es habe in der damaligen jerusalemischen Gemeinde ein solches Amt gegeben, so redet unser Text doch nur von den Aposteln und der Gemeinde. Hoelemann hat das richtige Gefühl, daß die Handauflegung der Gemeinde nicht zu vindizieren ist; er läßt sie daher wenigstens durch Gemeindevorsteher gespendet sein. Auch Nösgen <sup>5)</sup> hält grammatisch einen Wechsel des Subjekts nicht für angezeigt, nimmt aber mit Beck <sup>6)</sup> an, daß die Apostel sich mit den Gemeindegliedern zu Gebet und Handauflegung vereinigten. Die Ergänzung *οἱ ἀπό-*

<sup>1)</sup> Harnack, Lukas der Arzt 15 f.

<sup>2)</sup> Irenaeus (Adv. haer. I, 26, 3); Tertullian (De praeser. 46); Epiphanius (Haer. 25) u. a. — siehe die Stellen bei Harnack, Geschichte der althristlichen Literatur bis Eusebius I (Leipzig 1893) 156 — sehen Nikolaus als den Urheber der Sekte der Nikolaiten (Offb 2, 6. 15) an. Über letztere siehe Schürer, Die Prophetin Isabel in Thyatira, in: Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 39 ff.; Seesemann, Theologische Studien und Kritiken LXVI (1893) 47 ff.; Wohlenberg, Neue kirchliche Zeitschrift VI (1895) 923—961.

<sup>3)</sup> Zum Part. Aor. siehe Blaß, Grammatik 202: es sind nicht nur gleichzeitige, sondern identische Handlungen bezeichnet.

<sup>4)</sup> Neue Bibelstudien 326 f.

<sup>5)</sup> Kommentar über die Apostelgeschichte 153.

<sup>6)</sup> Pastorallehren 279.

στολοι ist jedoch schon im Hinblick auf die Worte: οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης (v. 3) notwendig, wie denn auch Overbeck <sup>1)</sup>, Felten <sup>2)</sup>, Blaß <sup>3)</sup>, Knabenbauer <sup>4)</sup>, Belser <sup>5)</sup>, Harnack <sup>6)</sup> u. a. für sie eintreten. Verstärkt wird unsere Auslegung durch die von Hilgenfeld und Blaß rezipierte Lesart des Kodex D: οὗτοι ἐστάθησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, οἵτινες προσευξάμενοι ἐπέθηκαν.

Daß die Apostel gerade sieben Männer wählen lassen, hat wohl seinen Grund gehabt. Ob es aber deshalb geschah, weil diese Zahl als heilige galt <sup>7)</sup> (Gn 21, 28; Ex 37, 23; Offb 1, 4. 12. 16), oder weil die damaligen jüdischen Ortsbehörden gewöhnlich aus sieben Mitgliedern bestanden <sup>8)</sup>, oder aus dem Grunde, weil es damals gerade sieben Hausgemeinschaften in Jerusalem gab <sup>9)</sup>, für deren jede ein Diakon bestimmt war, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen <sup>10)</sup>. Jedenfalls genügte die Zahl von sieben Gehülften den Bedürfnissen. Da uns der Grund für die Siebenzahl nicht bekannt ist, muß man es von vornherein als verfehlt bezeichnen, wenn man aus ihr weitgehende Schlüsse ziehen will, wie Hausrath <sup>11)</sup> es versucht: „Die Einteilung der Stadt Jerusalem in sieben Diakonatsbezirke ist ein offener Anachronismus, vermittelt dessen der Verfasser Erfahrungen und Institutionen seiner Zeit in das apostolische Zeitalter zurückverlegt hat.“ — Ihrer Herkunft nach waren die sieben Erwählten wahrscheinlich Hellenisten; so

<sup>1)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 86.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 140. <sup>3)</sup> Acta Apostolorum 93.

<sup>4)</sup> Commentarius in Actus Apostolorum 113.

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 88.

<sup>6)</sup> Apostelgeschichte 170.

<sup>7)</sup> So z. B. Calmet, Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti III (Wirceburgi 1788) 73. An die sieben Gaben des Hl. Geistes denkt Haraeus († 1632), In Actus Apostolorum Commentaria, in: Scripturae Sacrae cursus completus, ed. Migne XXII (Parisiis 1840) 1177. Harnack (Kirchenverfassung 24) schreibt: „Ist die Siebenzahl bedeutungsvoll? Hat sie etwas mit dem siebenfältigen Geiste zu tun? Non liquet.“

<sup>8)</sup> Jos. Ant. IV, 8, 14; vgl. Schürer II 178 A. 8. Hierin findet den Grund der Siebenzahl E. Baumgartner, Biblische Zeitschrift VII (1909) 49 ff.

<sup>9)</sup> Felten, Apostelgeschichte 139; Zöckler, Diakonen und Evangelisten 12 ff.; Belser, Apostelgeschichte 88; Knabenbauer 112; u. a.

<sup>10)</sup> Christliche Quellen sprechen von sieben Synagogen auf dem Zion; so der Pilger von Bordeaux (Itin. Hier. ed. Geyer 22); Epiphanius, De mensuris et ponderibus 14; vgl. Schürer II 449 A. 69; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 358 A. 9.

<sup>11)</sup> Neutestamentliche Zeitgeschichte II 324.

auch Baur <sup>1)</sup>, Bisping <sup>2)</sup>, Nösgen <sup>3)</sup>, Belser <sup>4)</sup>, Harnack <sup>5)</sup> u. a. Zwar trugen seit dem seleuzidischen Zeitalter auch Palästinenser griechische Namen <sup>6)</sup> und kommen die Namen *Φίλιππος* und *Ἀνδρέας* auch im Apostelkollegium vor; anderseits aber muß es auffallen, daß keiner der Sieben einen hebräischen Namen hat. Für unsere Annahme spricht auch der Umstand, daß die Sieben auf die Klagen der Hellenisten hin gewählt wurden. Die Ansichten Bengels <sup>7)</sup> u. a., daß unter den Sieben auch Hebräer mit hebräischen Namen gewesen seien, die Lukas in griechische Namen geändert hätte, sowie die Gieseler's <sup>8)</sup>, daß vielleicht drei der Sieben Hebräer, drei Hellenisten und einer Proselyt gewesen sei, sind zu willkürlich, als daß sie auf Zustimmung rechnen könnten.

Baur <sup>9)</sup> sieht in Apg 6, 1 ff. den ersten Anfang der Differenz zwischen der palästinensischen (ebionitischen) und heidenchristlichen (paulinischen) Richtung im Christentume. Auch nach Overbeck <sup>10)</sup> ist der Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten vom Verfasser als Vorspiel des späteren Gegensatzes zwischen Jerusalem, Judenchristentum und paulinischem Heidenchristentum gedacht, wobei er aber in Frage zieht, ob die Darstellung der Apostelgeschichte richtig ist. Da aber an der gedachten Stelle von einer Unzufriedenheit innerhalb des Judenchristentums die Rede ist, dürfte von einem Vorspiel des späteren Gegensatzes zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum streng genommen hier nicht die Rede sein. Overbeck überschätzt aber auch die Bedeutung des *γογγυσμός*, den der Verfasser gar nicht besonders stark betont, wie er denn überhaupt „den unsanften Stoß“, mit dem man aus der idealen Sphäre in die der gemeinen Wirklichkeit versetzt werde, zu sehr aufbauscht <sup>11)</sup>. Ebenso wenig ist von schärferen Debatten, wie Holtzmann <sup>12)</sup> meint, die Rede. Hausrath <sup>13)</sup> erhebt gegen

<sup>1)</sup> Paulus I 41. <sup>2)</sup> Erklärung der Apostelgeschichte 110.

<sup>3)</sup> Kommentar über die Apostelgeschichte 152.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 87.

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 137; Kirchenverfassung 23.

<sup>6)</sup> Apg 18, 24; Jos. Ant. XIII, 12, 1 u. ö. Winer, Bibl. Realwörterbuch II (Art. Name) 134.

<sup>7)</sup> Gnomon Novi Testamenti 287.

<sup>8)</sup> Lehrbuch der Kirchengeschichte I<sup>4</sup> (Bonn 1844) 91 A. 7.

<sup>9)</sup> Paulus I 48; vgl. Lechler 334; Zeller 146.

<sup>10)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 83.

<sup>11)</sup> Vgl. Joh. Weiß, Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte 12f. <sup>12)</sup> Apostelgeschichte 53.

<sup>13)</sup> Neutestamentliche Zeitgeschichte II 341 ff.



den Verfasser unseres Berichtes den Vorwurf verschleiender Darstellung. Weit entfernt, dem Hellenismus die Verantwortung oder Ehre der ersten Lossagung vom Gesetze zuzuschieben, mildere die Apostelgeschichte vielmehr den Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten in der Gemeinde, indem sie ihn zu einem „ökonomischen Streite“ herabdrücke. In Wirklichkeit aber habe sich der Gegensatz, der die hebräischen und griechischen Juden trennte, mit allen seinen Momenten auch in die Gemeinde Jesu übertragen. Es sei der Gegensatz eines Universalismus und Partikularismus, einer historischen und reformatorischen, einer nationalen und kosmopolitischen Richtung, der sich nachmals zu dem Gegensatze der Pauliner und Petriener auswachse.

Faktisch wird nun aber ein gewisser Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten von der Apostelgeschichte deutlich genug berichtet, und man dürfte erwarten, daß Hausrath wenigstens den Versuch machte, seinen Vorwurf auch zu begründen. Zum Beweise dieser Auffassung ist doch nicht ausreichend, daß sie sich am besten seiner Geschichtskonstruktion einfügen mag. Wellhausen<sup>1)</sup> meint gleichfalls, der Unterschied der Hellenisten von den Hebräern sei noch tiefer gegangen, als zugestanden werde, denn die angeblichen Diakonen nähmen tatsächlich den Aposteln nicht eine untergeordnete Tätigkeit ab, sondern bedeuteten für die Hellenisten ziemlich dasselbe, wie jene für die Hebräer<sup>2)</sup>, und Philippus werde anderswo sogar selber zu den Zwölfen gerechnet. Nach den klaren Worten des Textes sind nun aber die Sieben auf den Vorschlag der Apostel hin gewählt und von diesen in ihr Amt eingesetzt worden, was u. E. eine Unterordnung unter die Apostel einschließt. Daß der Siebenmann Philippus zuweilen in späterer Zeit zu den Zwölfen gerechnet wird, findet seine Erklärung darin, daß er mit dem Apostel Philippus verwechselt wurde<sup>3)</sup>, kann aber nicht beweisen, daß er eine den Aposteln ähnliche Stellung einnahm<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1907, 12.

<sup>2)</sup> Ähnlich Harnack, Apostelgeschichte 153: „zweite Schicht von Aposteln.“

<sup>3)</sup> Siehe Eusebius, H. e. III, 31; V 24; ed. Schwartz II, 1, 264. 490. Neuerdings noch Kellner, Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg 1908, 298. 397.

<sup>4)</sup> Vgl. dazu Harnack, Apostelgeschichte 147 A. 1. Des Näheren siehe Sieffert, RE XV 334 ff.

Neutest. Abhandl. III, 4. Schumacher, Stephanus.

Vitringa<sup>1)</sup>, und nach ihm Mosheim<sup>2)</sup>, Kuinoel<sup>3)</sup>, Neander<sup>4)</sup>, Joh. Weiß<sup>5)</sup>, Wellhausen<sup>6)</sup>, Chr. Pesch<sup>7)</sup> u. a. lassen die Sieben nur für den hellenistischen Teil der Gemeinde bestimmt gewesen sein. Nun kam zwar die Klage von seiten der Hellenisten, auch waren die Sieben wohl aus ihrer Mitte genommen, doch lassen sich die Worte der Apostel nur dahin deuten, daß sie ihnen die gesamte Armenpflege übertragen wollten. Bei Einsetzung hellenistischer Armenpfleger nur für die Hellenisten wäre auch gerade durch den Akt eine förmliche Spaltung in der Gemeinde vollzogen worden, der die beginnende Uneinigkeit beheben sollte, während anderseits die Beschwerde am leichtesten abgestellt werden konnte, wenn man Hellenisten zu diesem Dienste berief.

Bereits Olshausen und neuerdings Blaß<sup>8)</sup>, Hilgenfeld<sup>9)</sup>, Belser<sup>10)</sup>, Rose<sup>11)</sup> und Mertens<sup>12)</sup> sind der Ansicht, daß es sich an unserer Stelle nicht um die ursprüngliche Einsetzung des Diakonates handle. Es habe vielmehr schon früher Diakonen für die Hebräer gegeben, und in diesem Zusammenhange werde nur die Anstellung von hellenistischen Diakonen für den Dienst der Hellenisten berichtet. Sie stützen sich auf zwei Varianten zu Apg 6, 1. Hilgenfeld liest mit dem Kodex D: *οτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων*. Blaß, dem sich Belser angeschlossen hat, erklärt diese Lesart für korrupt und liest in seinem β-Text mit dem Codex Floriacensis: *... ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων*. Wahrscheinlich sind jedoch beide Lesarten Glossen. Mit Recht nennt

<sup>1)</sup> De Synagoga vetere III 2, 5 298 ff.

<sup>2)</sup> Dissert. ad historiam ecclesiast. pertin., Altonaviae 1732, 118 f. 139.

<sup>3)</sup> Acta apostolorum 208 f.

<sup>4)</sup> Geschichte der Pflanzung und Leitung I 38.

<sup>5)</sup> Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte 10 f.

<sup>6)</sup> Nachrichten 11.

<sup>7)</sup> Praelectiones dogmaticae VII<sup>3</sup> (Friburgi 1909) 297 n. 1.

<sup>8)</sup> Acta apostolorum 92.

<sup>9)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 386 f.; Acta apostolorum 22. 236.

<sup>10)</sup> Beiträge 29 ff.; Apostelgeschichte 88.

<sup>11)</sup> La critique nouvelle et les Actes des Apôtres, in: Revue biblique VII (1898) 325 ff.

<sup>12)</sup> De Hierarchie in de eerste eeuw des christendoms, Amsterdam 1908; zitiert nach: Theologische Revue VIII (1909) 367.

B. Weiß<sup>1)</sup> das *ἐν τῇ διακονίᾳ* nach *ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ* „recht ungefüge“. Einem achtsamen Leser konnte auch der Gedankenschluß nicht schwer fallen, daß die Witwen in dem Dienste der Hebräer vernachlässigt worden waren, machen doch die Hellenisten offenbar den Hebräern diesen Vorwurf. Die von Blaß rezipierte Lesart hat ihren Ursprung vielleicht in der schlecht interpretierten Lesart von D, ihr sekundärer Charakter zeigt sich deutlich durch das *τῶν Ἑλλήνων* statt *αὐτῶν*<sup>2)</sup>. Beide Lesarten sind auch deshalb sehr auffällig, weil der Verfasser der Apostelgeschichte nirgends von *διακονία* oder *διάκονος* im eigentlichen Sinne, von Diakonat und Diakon spricht; aber auch der ganze Zusammenhang ist gegen sie. Der Verfasser redet überall von der ganzen Gemeinde in ihrer Gesamtheit und nicht allein von den Hellenisten. Die Zwölf rufen die „Menge der Jünger“ zusammen, sie bemerken allgemein, daß sie nicht „den Tischen dienen“ können. Sie schlagen den „Brüdern“ vor, die Sieben zu wählen. Wenn letztere nur für die Witwen der Hellenisten gewählt wurden, brauchten sich die Hebräer an der Wahl ja nicht zu beteiligen, hätten es des Friedens halber vielmehr besser unterlassen. Die Sieben sollen ferner „diesem Dienste“, nicht allein dem Dienste für die Hellenisten vorgesetzt werden. „Diese Rede gefiel der ganzen Gemeinde: *ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλῆθους*“, „sie wählten die Sieben“, und „sie führten sie vor die Apostel“. Der Kontext spricht also entschieden dafür, daß die Sieben aus allen Brüdern gewählt sind, gemäß der Aufforderung *ἐπισκέψασθε οὖν ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν*“, und sie waren daher sicher, mögen sie nun Hellenisten gewesen sein oder nicht, für den Dienst der ganzen Gemeinde bestimmt<sup>3)</sup>. Auch die Angabe der  $\alpha$ -Rezension, so meint Belser<sup>4)</sup>, stimme nach den „Regeln der gesunden Vernunft und Grammatik“ ausgelegt mit den Aussagen des  $\beta$ -Textes völlig überein, laute sonach dahin, daß in der Zeit, wo die hellenistischen Septemviren eingesetzt worden seien, bereits Diakonen aus den Hebräern vorhanden gewesen wären. Diese Meinung halten wir schon durch die ganze bisher gegebene Darstellung für widerlegt.

Eine weitere Begründung und Stütze für die Lesart des

<sup>1)</sup> Der Kodex D in der Apostelgeschichte 66.

<sup>2)</sup> B. Weiß a. a. O. 66.

<sup>3)</sup> Vgl. zum Ganzen Michiels, L'origine de l'Episcopat 110 ff. Coppieters, De historia textus Actorum Apostolorum 140 ff.

<sup>4)</sup> Beiträge 31 f.



β-Textes findet man in den griechischen Namen der Sieben und darin, daß die Apostel vorher nicht allein für die Bedürfnisse der Gemeinde hätten sorgen können; auch würden, wenn die Hilfsmittel von den Aposteln selbst verteilt worden wären, keine Unregelmäßigkeiten vorgekommen sein. Unwahrscheinlich soll es auch sein, daß die Hebräer es geduldet hätten, wenn sieben Hellenisten allein mit gemeinsamen Interessen betraut worden wären. Belser<sup>1)</sup> nimmt schließlich an, daß schon vorher ähnlich den Apg 5, 6 zur Besorgung von niederen Diensten aufgestellten νεώτεροι oder νεανίσκοι andere zur Verrichtung anderer Dienste, zur Unterstützung der Apostel bei Austeilung des eucharistischen Brotes, bei Leitung des christlichen Liebeswerkes usw. bestimmt gewesen seien. Der Umstand zunächst, daß die Sieben sämtlich Hellenisten waren, findet seine Erklärung in deren großer Anzahl. Die Hebräer, aus deren Mitte ja schon die Zwölf stammten, nahmen aus weiser Rücksicht Abstand von der Wahl ihrer eigenen Landsleute. Wir haben ferner schon oben bemerkt, daß die Apostel vorher nicht persönlich die Tische der Witwen versehen haben werden, sondern wohl Gehülfe aus der Mitte der Hebräer hatten. Daß diesen Gehülfe ein streng umgrenztes Amt übertragen, daß sie Diakonen im eigentlichen Sinne des Wortes waren, Männer, die gleichfalls durch Handauflegung eingesetzt waren, läßt sich nicht nachweisen<sup>2)</sup>. Sie werden sich mit diesem Dienste vielmehr aus freier Liebestätigkeit befaßt haben. In Wirklichkeit werden auch jene „Diakonen der Hebräer“, welche die Schuld an der Vernachlässigung der Hellenisten trugen, weder getadelt noch abgesetzt. An ihre Stelle treten die Siebenmänner, die von Amts wegen der ganzen Gemeinde dienen sollen. Die νεώτεροι, die in der Geschichte von Ananias und Saphira (Apg 5, 6. 10) erwähnt werden, sind die in der Versammlung anwesenden jungen Leute. Aus ihnen einen besonderen Stand<sup>3)</sup> zu machen, der ähnliche Funktionen erfüllte, wie die Sieben, ist man nicht berechtigt. Das Wort νεώτεροι ist schon deshalb nicht beweiskräftig, weil es kein stehender Ausdruck ist, Lukas gebraucht das zweite Mal die Bezeichnung νεανίσκοι (Apg 5, 10). Wir werden anzunehmen haben,

<sup>1)</sup> Beiträge 30 f.

<sup>2)</sup> Neuerdings hat Belser seine Ansicht modifiziert; vgl. Apostelgeschichte 88.

<sup>3)</sup> Zöckler, Diakonen und Evangelisten 8 ff. Belser, Theol. Quartalschrift LXXX (1898) 358. Fouard 48 A. 1.

daß es die jüngeren Gemeindeglieder waren, die, ohne dazu verpflichtet zu sein, freiwillig Dienste niederer Ordnung leisteten<sup>1)</sup>.

Von hoher Wichtigkeit ist es, daß den Sieben ihr Amt unter Gebet und Handauflegung von den Aposteln übertragen wurde. Die Bedeutung des Aktes der Handauflegung<sup>2)</sup> läßt sich aus verschiedenen Stellen beider Testamente mit Sicherheit erheben. Schon im AT kommt sie als Symbol und zugleich als Mittel der Übertragung von solchem vor, was dem Handauflegenden gehört oder eigen ist, auf den, welchem die Hand aufgelegt wird. Nm 27, 18 wird berichtet, daß der Herr dem Moses auftrug, Josue, einem Manne, in dem der Geist Gottes sei, die Hand aufzulegen, und als Wirkung dieser Handauflegung gibt Dt 34, 9 die Erfüllung Josues mit dem Geiste der Weisheit an. Den Leviten legte man die Hände auf, um sie als Opfer an Gott, als Gottgeweihte anzuerkennen (Nm 8, 10 f.). Bei den blutigen Opfern legte der Opfernde dem Opfertiere, ehe es geschlachtet wurde, die Hände auf, um anzudeuten, daß er gewissermaßen seine eigene Sünde und Schuld auf das Tier lege. Eine deutliche Sprache führt auch das NT: so 1 Tim 4, 14, wo Paulus den Timotheus ermahnt, die Gnadengabe, die er durch Weissagung mit Handauflegung der Priester erhalten, nicht zu vernachlässigen; ferner die Warnung an ihn, sich nicht durch vorschnelle Handauflegung fremder Sünden teilhaftig zu machen (1 Tim 5, 22); und 2 Tim 1, 6, wo Paulus ihn zur Wiedererweckung der durch Handauflegung erhaltenen Gnadengabe Gottes auffordert. Diese Stellen zeigen, daß es sich bei der Handauflegung um etwas sehr Wichtiges und Folgenschweres, nämlich etwas die Gnadenmitteilung Sinnbildendes und Wirkendes, um eine Ordination gehandelt hat (vgl. ferner Apg 13, 27 und Hebr 6, 2). Man wird daher Rothe<sup>3)</sup> nicht recht geben können,

<sup>1)</sup> Leder 383 denkt an „Amtspersonen“, die nur ethisch anerkannt waren. Vgl. Loofs, Theologische Studien und Kritiken LXIII (1890) 638; von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 138. — Zöckler, Diakonen und Evangelisten 8 ff., ebenso Fouard 48 A. 1 finden in den jüdischen Synagogendienern (Chazan) eine Parallele zu den νεώτεροι. Aber mit den Funktionen des Chazan deckt sich nicht, was 5, 6. 10 von den Verrichtungen der νεώτεροι berichtet ist (siehe Schürer II 441). Daß nicht an fossores (κοπάται), an einen eigenen Stand, für die Beerdigungsarbeiten bestimmt, zu denken ist, darüber siehe Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901, 41.

<sup>2)</sup> Siehe Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg i. B. 1907, 103 f.; Knabenbauer 113.

<sup>3)</sup> Die Anfänge der christlichen Kirche I 160.

wenn er meint, daß die Handauflegung unseres Berichtes „entweder als Segnung überhaupt oder als Akt der Mitteilung der Charismen“ aufzufassen sei. Die Charismen bedurften keiner Anfachung, wie sie 2 Tim 1, 6 fordert, sie wurden auch schon bei der Taufe verliehen. Jedoch, da die Sieben schon vor ihrer Wahl „voll Geist und Weisheit“ (Apg 6, 3. 5) waren, wäre es nicht ausgeschlossen, an unserer Stelle mit Holtzmann<sup>1)</sup> bloß eine betende Einsegnung zu dem Berufe oder mit Nösgen<sup>2)</sup> die Betrauung mit der bestimmten Funktion zu sehen. Allein aus dem oben dargelegten Charakter der ἐπίθεσις τῶν χειρῶν folgt gerade, daß den Sieben, welche schon vorher Gnade besaßen, hier nicht bloß eine Amtsgewalt, sondern auch eine Amtsgnade vermittelt werden soll.

Wir haben nunmehr zu untersuchen, welche Amtsbefugnis den Sieben durch diese Weihe übertragen wurde. Die älteste Ansicht ist die, daß in Apg 6, 1—6 die Einsetzung des Diakonates berichtet sei, mithin die Sieben die ersten Diakonen gewesen seien. Bemerkenswert ist es, daß die ältesten Zeugnisse über die Diakonen bis in die apostolische (Phil 1, 1; 1 Tim 3, 8—13; vgl. Röm 16, 3) und nachapostolische Zeit (Clemens Romanus ad Cor. 42f.; Didache XV, 1f.; Hermas Vis. III, 5, 1; Simil. IX, 26, 2) zurückreichen. Ferner erklärt die kirchliche Tradition (Irenaeus, Adv. haer. I, 26, 3; III, 12, 10; IV, 15, 1; Cyprian, ep. 3, 3; 67, 4; Const. ap. III, 17) unsere Stelle fast einstimmig als den Bericht über die Einsetzung des Diakonates. Die Synode von Neocaesarea (314—325) erklärt can. 15, daß in jeder Stadt sieben Diakonen nach der Vorschrift sich finden. Die Vorschrift sei in der Apostelgeschichte enthalten<sup>3)</sup>. Auch zahlreiche neuere Exegeten, so Ben-

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 52: „Da sowohl die letzteren (d. i. die Heidenmissionäre) 13, 1 als die Siebenmänner nach 3 und 5 schon vorher im Besitze des Geistes sind, kann es sich nur um betende Einsegnung zu einem bestimmten Berufe handeln, im Sinne der jüdischen קִּיבוּץ, der den Standescharakter des Rabbinate mitteilenden Ordination.“

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 153: „Die für die Erwählten von den Aposteln zuvor aufgestellten Requisiten machen es unmöglich, in dieser Handauflegung etwas anderes als die Übertragung und Betrauung mit der bestimmten Funktion zu sehen und durch dieselbe die Mitteilung bestimmter Gaben vermittelt sein zu lassen.“

<sup>3)</sup> Vgl. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien, Freiburg i. B. 1896, 36.

gel<sup>1)</sup>, Neander<sup>2)</sup>, Baumgarten<sup>3)</sup>, Ewald<sup>4)</sup>, Rothe<sup>5)</sup>, Olshausen<sup>6)</sup>, Bisping<sup>7)</sup>, Seidl<sup>8)</sup>, Zöckler<sup>9)</sup>, Felten<sup>10)</sup>, Wohlenberg<sup>11)</sup>, Belser<sup>12)</sup>, Knabenbauer<sup>13)</sup> u. a. vertreten den Standpunkt der Tradition, der wiederum von anderen Forschern als völlig haitlos angesehen wird. Im folgenden wollen wir das Für und Wider unbefangen zu würdigen suchen. Manche Vertreter der traditionellen Auffassung zunächst haben weit über das Ziel hinausgeschossen. So liest z. B. Belser<sup>14)</sup> aus dem einfachen Texte mehr heraus, als eine nüchterne Exegese darin zu finden vermag. Da seiner Ansicht nach der „tägliche Dienst“ sich ganz wesentlich und in erster Linie auf die eucharistische Feier bezog, so kam den Sieben erst in zweiter Linie die Austeilung der Liebesgaben zu; ferner hatten sie die Apostel bei Spendung der Taufe und Verkündigung des Wortes zu unterstützen. Belser hält demgemäß die Aufgabe der Sieben für vollständig identisch mit der der späteren Diakonen. „Das vielgebrauchte und noch öfter mißbrauchte Wort von dem Ergebnis der historischen Entwicklung“, so schreibt er an anderer Stelle<sup>15)</sup>, „hat hier keinen Platz; vielmehr liefert eine genaue Prüfung des grundlegenden Berichtes der Apg 6, 1 ff. im Vergleich zu den Angaben der Pastoralbriefe und denen der urchristlichen Schriften das feste Resultat, daß Dienst und Pflicht, Befugnis und Aufgabe, Stellung und Geschäftskreis der Diakonen am ersten Tag ihrer Einsetzung zu Jerusalem wesentlich durchaus dieselben waren wie am Ende des 3. Jahrhunderts und wie heute noch.“ Allein aus dem Texte ergibt sich zunächst nur die Bestellung der Sieben für die Armenpflege und die Vermögensgeschäfte. Daß Stephanus die Lehrverkündigung ausübt (Apg 6, 9 f.) und Philippus lehrt<sup>16)</sup> und tauft (Apg 8, 5 ff.), läßt

<sup>1)</sup> Gnomon NT 286.

<sup>2)</sup> Geschichte der Pflanzung und Leitung I 29.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte I 117. <sup>4)</sup> Apostolisches Zeitalter 192 f.

<sup>5)</sup> Die Anfänge der christlichen Kirche 165 ff.

<sup>6)</sup> Olshausen-Ebrard 104. <sup>7)</sup> Apostelgeschichte 110.

<sup>8)</sup> Der Diakonat 34 ff. <sup>9)</sup> Diakonen und Evangelisten 10 ff. 18 ff.

<sup>10)</sup> Apostelgeschichte 141 f.

<sup>11)</sup> Monatsschrift für innere Mission XII (1892) 228 ff.

<sup>12)</sup> Beiträge 29 ff. Apostelgeschichte 88.

<sup>13)</sup> Commentarius in Actus Apostolorum 113 f.

<sup>14)</sup> Beiträge 33 ff. <sup>15)</sup> Ebd. 36.

<sup>16)</sup> Zahn (Forschungen VI 160) bemerkt, daß Philippus eine von den Aposteln unabhängige, andererseits aber auch in seinem Gemeindeamt zu Jerusalem durchaus nicht begründete Predigtthätigkeit begonnen hat.



nicht ohne weiteres, wie z. B. auch Chr. Pesch<sup>1)</sup> meint, einen Schluß darauf zu, daß die Sieben einen Auftrag zur Ausspendung der Sakramente und zur Ausübung des Lehramtes von den Aposteln erhalten haben. Ihre Tätigkeit könnte ihren Grund ebenso gut in den unentwickelten Verhältnissen der ältesten Kirche haben. Andere Christen, wie die bei der Stephanusverfolgung Zerstreuten (Apg 8, 4) und Apollos in Korinth (Apg 18, 27 ff.), haben ja ebenfalls gelehrt, und taufen kann im Notfalle noch heute jeder Christ. Sehr richtig bemerkt Bruders<sup>2)</sup>: „Aus der Tätigkeit der Sieben in der Apostelgeschichte läßt sich ihre Diakonenstellung nicht herleiten, denn die notwendige Verteilung der Almosen war nur Veranlassung, ihnen überhaupt eine Sendung zu übertragen.“

Die traditionelle Auffassung angenommen, kann man es ferner auffallend finden, daß die Sieben weder in unserem Berichte, noch sonst (vgl. Apg 21, 8) Diakonen genannt werden, sondern nur die „Sieben“ heißen<sup>3)</sup>. Die Tätigkeit der Apostel wird 6, 4 ebenso *διακονία τοῦ λόγου* genannt, wie 6, 2 die der Sieben *διακονεῖν τραπέζαις*. Der Verfasser der Apostelgeschichte gebraucht also das Wort *διακονεῖν* in schwankender Bedeutung, sowohl von Verteilung der Almosen, wie auch von dem Vortrage des göttlichen Wortes, weshalb man mit diesem Ausdrucke nicht argumentieren kann. Allerdings konnte Lukas, ebenso wie er für die Apostel in unserem Zusammenhange die Bezeichnung *οἱ δώδεκα* verwendet, die Sieben, auch wenn er in ihnen die ersten Diakonen sah, *οἱ ἑπτὰ* nennen. Für seine Zeit schrieb er so jedenfalls verständlich genug; daß er keinen zutreffenden Titel gewußt habe, kann man nicht behaupten. Es handelt sich auch mehr um die Sache als um den Namen.

Gegen die Annahme der Tradition führt man dann noch besonders ins Feld, daß die Sieben, im Gegensatze zu der untergeordneten Stellung der Diakonen, ihr Amt vollkommen selbstän-

<sup>1)</sup> Praelectiones dogmaticae VII 297.

<sup>2)</sup> Die Verfassung der Kirche 109 A. 1.

<sup>3)</sup> Vgl. Zahn, Forschungen VI 160: „Er (Lukas) weiß keinen zutreffenden Titel für die Stellung der Siebenmänner (die Bezeichnung *οἱ ἑπτὰ* [cf. *duumviri*, *triumviri*, *decemviri*] ist neben der Nichtanwendung des Diakonentitels auf diese Beamten in der Apostelgeschichte ein positiver Beweis für obige Behauptung), obwohl zu seiner Zeit *διάκονος* bereits ein regelmäßiger Amtstitel war.“ v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters 43 f.: „Daß in diesen Siebenmännern der Ursprung des Diakonates zu suchen sei, wird zwar seit Cyprian behauptet, ist aber durch nichts als einen Wortanklang zu beweisen.“

dig verwaltet hätten <sup>1)</sup>; ferner, daß das Siebenerkollegium nach dem Tode des Stephanus und der Flucht der übrigen überhaupt nicht weiter bestanden habe <sup>2)</sup>. — Was zunächst die Selbständigkeit der Sieben angeht, so möchten wir auf folgendes hinweisen. Das Amt der Sieben ist ein „Dienen“, das nur den „Tischen“ gilt, ihre Tätigkeit also eine untergeordnete Hilfeleistung. Von ausschlaggebender Bedeutung aber ist es, daß die Sieben für ihren Beruf durch die Apostel mittels Handauflegung geweiht werden. Daß durch die Handauflegung eine Unterordnung bedingt ist, scheint uns nach der oben von ihr gegebenen Definition schon klar zu sein, auch wenn der Hebräerbrief nicht ausdrücklich den Grundsatz ausspräche: Das Geringere wird von dem Höheren gesegnet (Hebr 7, 7). Die Ansicht, daß das Amt der Sieben wieder verschwunden sei, läßt sich zwar aus den Berichten der Hl. Schrift nicht widerlegen, sie ist aber darum noch nicht gesichert. Die Sieben als Sieben haben allerdings nur vorübergehend existiert, aber damit braucht nicht gleichzeitig auch das ihnen übertragene Amt eingegangen zu sein. Bei dem steten Wachstum der jerusalemischen Gemeinde ist es vielmehr fast sicher, daß es weiter bestanden hat. Die Apostel werden doch den Dienst der Tische später nicht wieder an sich genommen haben, zumal auch sie zum Teil Jerusalem bald verließen. Daß ein so notwendiges Amt wie das der Tischediener, nachdem es einmal errichtet worden, wieder eingegangen und spurlos verschwunden sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich <sup>3)</sup>.

Daß der Diakonat eine Entwicklung durchgemacht hat, ist nicht zu leugnen; ergänzend traten ihm bald auch weibliche Personen zur Seite (Röm 16, 2; 1 Tim 3, 11; 5, 3 ff.; Tit 2, 3—5). Als mit der Zeit die gemeinsamen Mahlzeiten aufhörten, mußte die Aufgabe des Diakonenamtes sich von selbst ändern, doch blieb sie in den Grundzügen zunächst dieselbe. Auch die späteren Dia-

<sup>1)</sup> Wendt 144. Leder 381. B. Weiß, Religion des Neuen Testaments 301. Nach Harnack (Apostelgeschichte 104) war die Leitung der Zwölfe durch die Einsetzung der Siebenmänner beschränkt worden. Ders., Kirchenverfassung 23: „Diakonen“ im späteren Sinne waren sie jedenfalls nicht; denn der Diakonat ist kein selbständiges Amt.“

<sup>2)</sup> Leder 12 ff.; 20: „Die Sieben waren eine vorübergehende Erscheinung in der ersten Christenheit: eine Welle, aufgestiegen, verschwand sie im Meere des kirchlichen Lebens jener frühen Tage.“ Harnack, Kirchenverfassung 23.

<sup>3)</sup> Zöckler, Diakonen und Evangelisten 30.

konen waren Helfer, gewählte, den Bischöfen untergeordnete Beamte der Gemeinde, und ein wesentlicher Bestandteil ihres Amtes war die Annahme und Verteilung der Liebesgaben <sup>1)</sup>).

Eine Prüfung der zahlreichen Ansichten über das Amt der Sieben gehört nicht in den Rahmen unserer Arbeit <sup>2)</sup>. Besonders erwähnt sei die Identifizierung der Sieben mit den Presbytern <sup>3)</sup>. Nach anderen hat sich aus dem Amt der Sieben der Diakonat entwickelt <sup>4)</sup>, während wieder andere in ihm überhaupt kein späteres Amt vorgebildet sein lassen <sup>5)</sup>. — Da die Auffassung der Tradition, die in Apg 6, 1 ff. die Einsetzung der ersten Diakonen sieht, durch eine kritische Prüfung dieses Berichtes wenigstens nicht erschüttert wird, so glauben wir an ihr festhalten zu sollen. Dabei ist selbstverständliche Voraussetzung, daß im Laufe der Zeit eine Änderung in den Amtsbefugnissen der Diakonen eingetreten ist.

Durch die Anstellung der Diakonen legte sich der Zwist in der jungen Gemeinde, die vortrefflich geordneten Verhältnisse stellten Liebe und Eintracht wieder her, und es bahnte sich eine weitere schnelle Ausbreitung des Christentums an. Die Zahl der Gläubigen in Jerusalem vermehrte sich rasch; sogar viele jüdische Priester, deren es in und um Jerusalem eine große Anzahl gab <sup>6)</sup>,

<sup>1)</sup> Siehe Achelis, Artikel Diakonen, in: RE IV 600; Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, Gießen 1883, 43. 229 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. die Kritik alter und neuer Ansichten bei Leder 373 ff.; Watkins, Artikel Deacon, in: Hasting, Dictionary of the Bible I 574 f.

<sup>3)</sup> J. H. Böhmer, Diss. iur. eccl. antiqu., Lipsiae 1729, 349. Ritschl 353 ff. Döllinger 303 f. Uhlhorn 70 f. Ratzinger 29 u. a. Siehe dagegen Seidl 35 ff.; Zöckler, Diakonen und Evangelisten 21 ff.

<sup>4)</sup> H. Koch, Literarische Rundschau XXXIII (1907) 417: „Wenn auch die Sieben in keiner Weise einen ordo, weder Presbyterat noch Diakonat darstellen, so ergaben sich doch dadurch, daß sie auch bei den damals mit der eucharistischen Feier zusammenfallenden Agapen zu fungieren hatten, wirksame Anknüpfungspunkte zur Entstehung eines ordo.“ Feine, Theologie des Neuen Testaments 227: „Auch die Siebenmänner Apg 6, 1 ff. hatten kein eigentliches Amt, wenngleich die Vermutung erlaubt ist, daß sich aus dieser Institution das spätere Diakonat entwickelt hat.“

<sup>5)</sup> Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 46. Haller, Theologische Studien und Kritiken LXIV (1891) 555 f. Leder 12 ff. Nach Harnack (Kirchenverfassung 23) bleibt hier der Kombination der weiteste Spielraum. „Man kann ‚Bischöfe‘ in ihnen sehen, aber auch die Möglichkeit besteht und liegt viel näher, in ihnen hellenistische Rivalen der Zwölfe zu erblicken.“

<sup>6)</sup> Aus Babylon waren 4289 Priester zurückgekommen (Esr 2, 36—39). Diese Zahl mußte sich natürlich noch sehr vermehrt haben.

schlossen sich der christlichen Kirche an <sup>1)</sup>). Diese Erwähnung bezeichnet einen Höhepunkt der Gunst, den die Kirche in Jerusalem erreichte; dem Verfasser und den Lesern muß sie zur besonderen Genugtuung gereichen, da die Priester, die Sadduzäer nach den vorangehenden Angaben der Gemeinde sehr feind waren. Der Zweck des Zwischensatzes ist, hervorzuheben, daß die erzählten Vorgänge nicht sogleich aufeinanderfolgten, sondern erst eine Zeit starker Weiterentwicklung der Gemeinde eintrat. So bereitete sich denn allmählich der Sieg des Christentums über das Judentum vor <sup>2)</sup>); aber noch manche Kämpfe waren zu bestehen, noch manche Angriffe auszuhalten, wie uns gleich der folgende Bericht zeigt.

Die geschichtliche Schätzung von Apg 6, 1—6 ist durchgehend eine recht hohe. Fast alle Forscher stimmen darin überein, daß wenigstens die allgemeinen Umrisse der Erzählung geschichtlich sind. So äußert sich H. Holtzmann <sup>3)</sup>): „Die Veranlassung zum ganzen Auftreten des Stephanus trägt vollkommen geschichtliches Gepräge. Sie knüpft sich an den ersten bedeutenden Zwiespalt, welcher die Gemeinde bewegte und die Einsetzung von sieben Gemeindebeamten zur Verwaltung der Vermögensverhältnisse zur Folge hatte.“ Hausrath <sup>4)</sup> meint allerdings, die Veranlassung klinge in verdächtiger Weise an jüngere Zustände an, wie sie z. B. in den Pastoralbriefen uns vor Augen treten, wo die Unterstützung der Witwen viele Verdrießlichkeiten für die Presbyter mit sich bringt. Doch ist es zum mindesten recht gesucht, hier einen Anklang finden zu wollen und nicht zuerst an die Ähnlichkeit der Verhältnisse und die sich stets gleichbleibende Schwäche der menschlichen Natur zu denken. Kühl <sup>5)</sup> schreibt: „Dieser Nachricht liegt offenbar eine uralte Überlieferung zugrunde; denn kein Schriftsteller, vor allem keiner, der vielleicht erst am Anfang des 2. Jahr-

<sup>1)</sup> Ὑπήκουον τῇ πίστει, sie gehorchten dem Glauben (vgl. Röm 1, 5), d. h. sie erkannten nicht nur mit dem Verstande seine Wahrheit an, sondern beugten ihm auch ihren Willen. Das Imperfekt bezeichnet hier das Gehorchen als während eines längeren Zeitraumes eintretend (vgl. Apg 18, 8); es geschah immer wieder, daß jüdische Priester sich bekehrten.

<sup>2)</sup> Joh. Weiß (Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte 8) sieht in dem ἐν Ἱερουσαλὴμ ein Anzeichen dafür, daß für den Verfasser der Apostelgeschichte mit 6, 7 die jerusalemische Epoche endet und nun die Periode der Ausbreitung des Evangeliums beginnt.

<sup>3)</sup> Bibelurkunden, in Bunsens Bibelwerk IV (Leipzig 1866) 338.

<sup>4)</sup> Neutestamentliche Zeitgeschichte II 324.

<sup>5)</sup> Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, Berlin 1885, 120; vgl. auch 13.



hundreds geschrieben hätte, konnte auf den Gedanken kommen, ein Amt zu fingieren, das wenigstens dem Namen nach später unmerklich und spurlos verschwindet.“ In demselben Sinne äußert sich Haller <sup>1)</sup>. Clemen <sup>2)</sup> urteilt, gegen den Inhalt lasse sich kaum etwas einwenden, auch wenn das Murren der Hellenisten gegen die Hebräer noch andere Gründe gehabt habe als die hier angegebenen. Daß die Sieben außer zweien ganz unbekannte Namen trügen und in keiner Weise mit späteren Gemeindebeamten gleichgesetzt würden, spreche für gute Überlieferung. Nach Knopf <sup>3)</sup> enthält unser Abschnitt „im wesentlichen wertvolle Angaben, die jeder kritischen Prüfung standhalten und einer vortrefflichen Überlieferung entstammen müssen“. Diese anerkennenden Urteile ließen sich noch vermehren.

Auch die Quellenkritiker werten unseren Abschnitt hoch. Sie glauben hier das Einsetzen einer neuen Quelle nachweisen zu können und berufen sich zur Begründung besonders darauf, daß die hier geschilderten Gemeindeverhältnisse andere seien, als die vorher in der Apostelgeschichte berichteten. Die Stichhaltigkeit dieser Gründe ist zu prüfen. An unserer Stelle soll vorausgesetzt sein, daß die Gemeinde in Jerusalem trotz des Wachstums (v. 1) sich noch in ihrer Gesamtheit einheitlich habe versammeln können (v. 2 und 5), nicht aber schon den großen Umfang von 4, 4 gehabt habe <sup>4)</sup>. Nach der letztgenannten Stelle betrug die Zahl der gläubigen Männer bereits 5000, und 6, 2 berufen die Apostel die „Menge der Jünger“ noch zu einer Versammlung. Es scheint dies allerdings auf den ersten Blick auffällig, denn ein Raum, der für 5000 Personen Platz bot, stand den Christen in Jerusalem sicher nicht zu Gebote. Aber folgt denn aus der Einladung der Apostel an alle Jünger, daß sie auf das Erscheinen aller rechneten und daß wirklich alle erschienen sind? Zeitmangel und Gleichgültigkeit werden manchen zurückgehalten haben. Hervorgehoben ist nur, daß jeder Christ zur Teilnahme an der Versammlung berechtigt

<sup>1)</sup> Theologische Studien und Kritiken LXIV (1891) 556 A. 1. Vgl. auch Harnack, Apostelgeschichte 11; Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1889, 60 A. 2.

<sup>2)</sup> Paulus I 187f.; vgl. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 46: „Im ganzen hat doch auch dieses Stück die Vermutung historischen Charakters an sich, schon durch die Namen der sieben Diakonen.“

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 552.

<sup>4)</sup> Feine, Eine vorkanonische Überlieferung 185. Holtzmann, Apostelgeschichte 52. Harnack, Apostelgeschichte 169 u. a.

war und nicht etwa nur einzelne oder ein bloßer Ausschuß der Gemeinde. Spitta<sup>1)</sup> sieht in dem *πληθυνόντων τῶν μαθητῶν* (v. 1) einen Zusatz des Redaktors, der den durch 5, 15—24 unterbrochenen Gedanken aus 5, 14 wieder aufnehmen wollte. Diese Worte stehen aber sehr gut auch mit dem Folgenden im Zusammenhang. Gerade die Zunahme der Christen führt ja zur Wahl der Siebenmänner<sup>2)</sup>. Hilgenfeld<sup>3)</sup> nimmt Anstoß an der unvermittelten Einführung der Hellenisten in die Darstellung. Jedoch der Verfasser mußte wissen, daß viele von ihnen in der Stadt gewesen waren und noch waren; er konnte diese Kenntnis auch bei seinen Lesern voraussetzen, denen sie anderenfalls durch die Erzählung selbst deutlich werden mußte. Er erwähnt ja auch sogleich 6, 9 Synagogen der Hellenisten. Warum sollte er das, was aus der Erzählung selbst klar und unmittelbar hervorgeht, noch besonders betonen?<sup>4)</sup> Weiterhin sei vorausgesetzt, daß es in der Gemeinde Arme gegeben hätte, die auf tägliche freiwillige Versorgung angewiesen gewesen seien, nicht aber das Bestehen einer so vollständigen Gütergemeinschaft und Verteilung der Güter durch die Apostel, wie sie 2, 45 und 4, 34 angegeben sei<sup>5)</sup>. In Wahrheit braucht aber an den angegebenen Stellen eine Gütergemeinschaft im strengen Sinne des Wortes nicht gefunden zu werden<sup>6)</sup>. Die Apostel haben nie Kommunismus gepredigt; es war vielmehr in das Belieben des einzelnen gestellt, auf seine Habe zu verzichten (Apg 5, 4). Maria, die Mutter des Markus,

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 98.

<sup>2)</sup> Jüngst 65 f. findet keinen Grund, diese Worte als Zusatz anzusehen.

<sup>3)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 386. Harnack, Apostelgeschichte 169.

<sup>4)</sup> Vgl. Knabenbauer 115.

<sup>5)</sup> Feine, Eine vorkanonische Überlieferung 184 f. Hilgenfeld a. a. O. 385 f. Harnack, Apostelgeschichte 169. Schleiermacher, Einleitung ins NT 353. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters 40: „Versucht man, die verschiedenen allgemeinen Äußerungen in c. 2 und 4 und wiederum die Einzelszüge in c. 4, 5 und 6 alle auf einer Fläche aufzutragen, so muß ein verworrenes Bild entstehen, bei dem zuletzt nichts mehr klar zu erkennen ist.“ Ebd. 41: „Das echte Bild der Urgemeinde zeigt intensive Brüderlichkeit und Armenfürsorge auf der Grundlage des Eigentums der einzelnen; durch verschiedene Stadien hindurch entwickelt, ist es aber von dem Verfasser der Apostelgeschichte zu einem kommunistischen Idealbild umgezeichnet worden.“

<sup>6)</sup> Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung I 39 f. Döllinger, Christentum und Kirche 402. Uhlhorn 68 f. Ratzinger 27 f. Leder 7.

besitzt ein eigenes Haus (Apg 12, 12), und daß Barnabas den Erlös seines Ackers zum Gemeingute macht, wird ausdrücklich hervorgehoben (Apg 4, 36 f.). Die frühere allgemeine Beschreibung von dem Zustand der Gemeinde steht daher nicht im Widerspruch mit der Bemerkung über die Witwen, wird vielmehr durch diese ergänzt und näher bestimmt. Wie wenig dieselbe überhaupt auf eine Unabhängigkeit unseres Abschnittes von dem Vorhergehenden deutet, geht auch daraus hervor, daß sie die Mitteilung, man habe in der ersten christlichen Gemeinde die Armen versorgt, voraussetzt und davon als etwas ganz Bekanntem spricht. Gesetzt auch den Fall, die Gütergemeinschaft sei, soweit dies möglich, durchgeführt gewesen, so konnten doch gerade die Witwen, die nicht viel beigetragen hatten, vernachlässigt werden. Feine<sup>1)</sup> findet die plötzliche Voraussetzung einer bereits geordneten Armenpflege in der Gemeinde, die nicht in den Händen der Apostel gelegen habe, auffällig, weil die Unzufriedenheit sich nicht gegen sie, sondern gegen die Hebräer richte. Die Annahme einer geordneten Armenpflege wird durch den Text jedoch gar nicht gefordert, wir haben vielmehr oben das Gegenteil zu erweisen gesucht. Auch wird die Leitung der Armenpflege in den Händen der Apostel gelegen haben. Die Klage konnte sich so nicht gegen die Apostel selbst richten, sondern sich nur gegen die ausführenden Organe wenden. Besonders viel Anstoß hat v. 7 erregt. Bereits Gfrörer<sup>2)</sup> meinte, die Angabe verdanke ihren Ursprung dem Bestreben des Verfassers, einige Abwechslung in die oft wiederkehrende Schlußformel von der Vermehrung der Kirche zu bringen. Nach Harnack<sup>3)</sup> paßt sie nicht recht in den Zusammenhang. Die Quellenkritiker, mit Ausnahme von Sorof<sup>4)</sup>, sehen in ihm teils einen Zusatz des Redaktors<sup>5)</sup>, teils führen sie ihn auf eine andere Quelle zurück<sup>6)</sup>. Wendt<sup>7)</sup> kann sich hiervon nicht überzeugen, setzt aber wie bei v. 1—6 eine redaktionelle Formgebung durch den Verfasser der Apostelgeschichte voraus. Hauptsächlich wird gegen v. 7 eingewendet, er sei weder in dem Vorhergehenden

<sup>1)</sup> Eine vorkanonische Überlieferung 185.

<sup>2)</sup> Die heilige Sage 403 f.    <sup>3)</sup> Apostelgeschichte 170.

<sup>4)</sup> Die Entstehung der Apostelgeschichte 48. 62.

<sup>5)</sup> B. Weiß, Apostelgeschichte 112. Feine a. a. O. 186. Hilgenfeld a. a. O. 389.

<sup>6)</sup> Spitta 97 u. a.

<sup>7)</sup> Apostelgeschichte 140.

begründet, noch auch stimme er zu dem Folgenden, „wo das Volk, die Ältesten und die Schriftgelehrten sich sofort gegen Stephanus aufregen lassen (6, 12) und alsbald eine große Verfolgung der Urgemeinde eintritt (8, 1)“<sup>1)</sup>.

In dem Vorhergehenden wurde nun von einem Zwiste innerhalb der Gemeinde berichtet, der dann aber zur allgemeinen Zufriedenheit beigelegt wurde. Daraufhin war eine erneute Werbetätigkeit der Gemeinde zu erwarten, die zugleich mit der Tatsache, daß die Apostel sich jetzt ungehinderter, vielleicht von den Sieben unterstützt, der Predigt des Wortes widmen konnten, den Übertritt vieler Priester begründet erscheinen läßt. Das Auftreten der Juden gegen Stephanus und die Verfolgung finden ihre Erklärung sehr natürlich durch den Umstand, daß eine Menge Priester zu dem neuen Glauben übertrat. Das Volk sowohl wie die Ältesten und Schriftgelehrten mußten in arge Sorge für die Zukunft des Judentums geraten, wenn selbst schon Priester in großer Menge abfielen. Der Sturm der Entrüstung gegen Stephanus und die sich anschließende Verfolgung macht uns ihre gereizte Stimmung offenbar.

#### § 4. Auftreten des Stephanus und Anklage.

Die einzige Quelle, nach der wir ein Bild von Stephanus' Wirken entwerfen können, die Apostelgeschichte, läßt manches dunkel, gibt auf viele Fragen keine Antwort. Die Tradition vermag diesen Mangel nicht zu heben, sie bietet uns keine zuverlässigen Nachrichten<sup>2)</sup>. Ohne über Herkunft und früheres Leben des Stephanus zu sprechen, führt Lukas ihn uns gleich in seiner Wirksamkeit vor. Als ihm das Vertrauen der Gemeinde sein Amt übertrug, stand er wohl noch in jugendlichem Alter, denn zu den Diakonen nahm man wahrscheinlich jüngere Männer, und zwischen der Wahl und seinem jetzigen Wirken wird keine lange Zeit verfloßen sein. Auch seine Energie und der frische Feuereifer seines Wirkens scheinen ein jüngeres Alter vorauszusetzen. Vielleicht

<sup>1)</sup> Hilgenfeld a. a. O. 389.

<sup>2)</sup> Die Angabe des Epiphanius (Haer. 20, Migne, P. gr. XLI 280) z. B., er habe zu den 72 Jüngern gehört, ist, weil ohne Beweis vorgebracht, wertlos. Immerhin spricht nichts gegen die Meinung Harnacks, Apostelgeschichte 148: „Von allen Siebenmännern darf man wohl annehmen, daß sie persönliche Schüler Jesu waren.“



war er, da sein Martyrium kurz vor die Bekehrung Pauli fällt, fast gleichaltrig mit diesem Apostel <sup>1)</sup>.

Es ist eine glänzende Charakteristik, mit welcher der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Bericht einführt <sup>2)</sup>, sie ergeht sich in den höchsten Lobsprüchen und kann sich fast nicht genugtun in dem Preise des in Wahrheit „gewaltigen Stephanus“ <sup>3)</sup>. Er wird gerühmt als ein Mann „voll Glaubens und heiligen Geistes“ (6, 5), als „voll des heiligen Geistes“ (7, 55), als „voll Gnade <sup>4)</sup> und Kraft“ <sup>5)</sup> (6, 8). In dieser Geistesmacht tat er Wunder und große Zeichen unter dem Volke (6, 8). Niemand vermochte der Weisheit und dem Geiste, mit dem er redete, zu widerstehen (6, 10), er blieb siegreich in den Disputationen, mutig und siegesfroh auch in Gefahren und Leiden, die er bald zu bestehen haben sollte. „*Es erhoben sich aber*“, so berichtet die Apostelgeschichte weiter, „*einige aus der Synagoge, welche die der Libertiner heißt, und der Cyrenäer und der Alexandriner, und von denen, die aus Cilicien und Asien waren, und stritten mit Stephanus*“ (6, 9). Hellenistische Synagogenmänner waren es, denen gegenüber Stephanus mit der Gewalt seiner Rede die christliche Lehre verteidigte und in ihrer sieghaften Klarheit verkündete. Die Hellenisten hatten sich in Jerusalem eigene Synagogen errichtet, in denen sie sich beim Gottesdienste der griechischen Bibel, der Septuaginta, bedienten, griechisch predigten und beteten. Nach dem Talmud soll es damals in Jerusalem 480 Synagogen gegeben haben <sup>6)</sup>. Diese Angabe — die Zahl ist symbolisch ( $4 \times 12 \times 10$ ) — ist jedoch eine geschmacklose Legende und braucht bei der Exegese der Stelle nicht be-

<sup>1)</sup> Felten, Artikel Stephanus, in: K L XI 771.

<sup>2)</sup> Harnack, Apostelgeschichte 103: „Die stärksten Töne werden bei Stephanus angeschlagen, (sc. von den vorher erwähnten Personen 2. Ranges) und — was noch wichtiger ist — eine lange Rede wird von ihm berichtet. Dadurch tritt er ganz nahe an Petrus und Paulus in der Ökonomie des Buches heran. Man könnte ihn mit der Ziffer 1 b bezeichnen, so wichtig ist er dem Verfasser und so sehr bewundert er ihn.“

<sup>3)</sup> Harnack, Apostelgeschichte 77.

<sup>4)</sup> *Χάρις*, nicht Volksgunst, wie Apg 4, 33, sondern durch Gottes Gnade empfangene Begabung (vgl. Apg 18, 27).

<sup>5)</sup> *Δύναμις*, Energie und Geisteskraft, nicht Kraft überhaupt, Heroismus (so Meyer, Bisping), was zu *ποιεῖν τέματα καὶ σημεῖα* in keiner Beziehung stände.

<sup>6)</sup> Jer. Megilla 73 d. Kethuboth 105 a. Vgl. Schürer II 449; Neubauer, La géographie du Talmud, Paris 1868, 135; Bacher, Artikel Synagogue, in: Hasting, Dictionary of the Bible IV 637.

rücksichtigt zu werden, wenn auch Grätz<sup>1)</sup> die Zahl für nicht allzusehr übertrieben hält. Das Wort *συναγωγή*<sup>2)</sup> bedeutet an unserer Stelle überhaupt wohl weniger das Haus, als die engere Gemeinschaft, die sich darin versammelt, eine Landsmannschaft. Von wie vielen solchen Synagogen oder Landsmannschaften unser Text redet, läßt sich nicht genau ersehen<sup>3)</sup>. Fast die ganze Reihe der Möglichkeiten ist von den Forschern schon durchgegangen; so hat man gedacht an eine<sup>4)</sup> Synagoge, an zwei<sup>5)</sup>, gebildet auf der einen Seite von den Libertinern, Cyrenäern und Alexandrinern, auf der anderen Seite von den Ciliciern und den übrigen aus Kleinasien Stammenden, an drei Synagogenverbände<sup>6)</sup>, an eine Synagogengemeinde der Libertiner und vier andere nicht speziell als Synagogenangehörige bezeichnete Gruppen<sup>7)</sup>, endlich an fünf<sup>8)</sup> Synagogen. Am besten dem Texte zu entsprechen scheint uns die Annahme Harnacks<sup>9)</sup>, daß von einer vereinigten Synagoge der Libertiner, Cyrenäer und Alexandriner und von cilicischen und asiatischen Juden die Rede ist. Die Bedeutung des Namens Libertiner<sup>10)</sup> ist nicht sicher zu erweisen. Der Bedeutung des lateinischen Wortes gemäß wird man unter ihnen Freigelassene zu verstehen haben, speziell, wie schon Chrysostomus<sup>11)</sup> bemerkt (*Πωμαῖοι ἀπελεύθεροι*), Nachkommen von Juden, die durch Pompejus als Kriegsgefangene nach Rom gebracht und dort später, da man sie wegen ihres zähen Festhaltens an ihren nationalen Sitten als Sklaven nicht brauchen konnte, wieder freigelassen worden

<sup>1)</sup> Geschichte der Juden III (Leipzig 1856) 299.

<sup>2)</sup> Über *συναγωγή* vgl. Zahn, Forschungen II 164; Einleitung I 66f.

<sup>3)</sup> Harnack, Apostelgeschichte 69: „Das genauere Verständnis der Worte muß leider unsicher bleiben; denn Lukas hat sich nicht präzise ausgedrückt.“

<sup>4)</sup> Calvin, Beza, Bengel, Gnomon NT 287. Wieseler, Chronologie 63.

<sup>5)</sup> Holtzmann, Apostelgeschichte 54. Zahn, Einleitung I 41f. Wendt 146f. Belser, Apostelgeschichte 90 u. a.

<sup>6)</sup> Hausrath, Paulus 118.

<sup>7)</sup> Blaß, Acta Apostolorum 94.

<sup>8)</sup> Vitringa, Bisping, Ebrard, Schürer II 431 u. a.

<sup>9)</sup> Apostelgeschichte 69 A. 1.

<sup>10)</sup> Des näheren vgl. Sieffert, Artikel Libertiner, in: RE XI 456; Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III (Christiania 1874) 273.

<sup>11)</sup> Hom. XV in Acta Apostolorum; Migne, P. gr. LX 120.

waren <sup>1)</sup>. Während sie nun in ihrer Mehrzahl in Rom blieben und in der regio Transtiberina sich ansiedelten <sup>2)</sup>, scheinen andere nach ihrem Vaterlande zurückgekehrt zu sein und sich in Jerusalem zu einer Synagogengemeinde vereinigt zu haben, in welcher sich der Name Libertiner, römische Freigelassene, auch auf spätere Generationen forterbte <sup>3)</sup>. Von der Existenz einer Synagoge römischer Juden in Jerusalem wird in einer talmudischen Quelle berichtet <sup>4)</sup>. Die Juden der Cyrenaika <sup>5)</sup> bildeten zur Zeit Sullas nach Strabo <sup>6)</sup> eine der vier Klassen der Bevölkerung, neben Bürgern, Bauern und Metöken. In dem großen Aufstand unter Trajan sollen sie 220 000 Ungläubige daselbst hingeschlachtet haben <sup>7)</sup>; zur Rache wurden von Markus Turbo „viele Myriaden“ von ihnen getötet <sup>8)</sup>. In Alexandria <sup>9)</sup> war bekanntlich eine sehr starke Judengemeinde. Zwei von den fünf Stadtteilen hießen nach Philo <sup>10)</sup>, da sie größtenteils von Juden bewohnt waren, „die jüdischen“. Bei den Rabbinen geschieht auch einer Synagoge der Alexandriner in Jerusalem Erwähnung <sup>11)</sup>. Cilicien <sup>12)</sup>, die südöstlichste Provinz Kleinasiens, war durch Pompejus größtenteils dem römischen Reiche einverleibt. Die wichtigste Stadt Ciliciens war Tarsus, die Heimat des Apostels Paulus, der vielleicht selbst der erwähnten Synagoge angehörte <sup>13)</sup>. Unter Asien versteht Lukas nicht die römische Provinz, sondern er beschränkt diesen Begriff auf den westlichen Teil Kleinasiens, indem er Asien von Mysien

<sup>1)</sup> Philo, Leg. ad Cajum § 23 (M. II 568). Vgl. Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert, in: Der Katholik LXXXIII (1903) 1, 113—134. 193—229.

<sup>2)</sup> Sueton, Tiber. 36; Tacitus, Ann. 2, 85; Philo, ebd.; Jos., Ant. XII, 1; c. Ap. II, 4.

<sup>3)</sup> Dagegen Harnack, Apostelgeschichte 69: „Als befriedigend kann man die Erklärung nicht bezeichnen.“

<sup>4)</sup> Megilla 26 b; vgl. Berliner, Geschichte der Juden in Rom I (Frankfurt a. M. 1893) 96.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu Harnack, Mission I<sup>3</sup>; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 265.

<sup>6)</sup> Bei Josephus, Ant. XIV, 7, 2. <sup>7)</sup> Dio Cassius LXVIII, 32.

<sup>8)</sup> Eusebius, h. e. IV, 2; ed. Schwartz, II 1, 302.

<sup>9)</sup> Näheres bei Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906. <sup>10)</sup> Leg. in Flaccum c. 8.

<sup>11)</sup> Tosefta Megilla III; ed. Zuckermann 224, 26; jer. Megilla 73 d.

<sup>12)</sup> Zu einer Synagoge der Cilicier in Jerusalem vgl. Schürer II 65, A. 212; vgl. im übrigen Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 383 ff.

<sup>13)</sup> Felten, Apostelgeschichte 144 u. a.; dagegen Belser, Apostelgeschichte 90.

und Phrygien, welche Landschaften zur römischen Provinz gehörten, unterscheidet <sup>1)</sup>).

In den Disputationen des Stephanus mit den Hellenisten wird sich der Kampf in erster Linie um Jesus gedreht haben. Überall, wo Juden und Christen zusammentrafen, mußte die verschiedene Stellungnahme zu Jesus notwendig den Mittelpunkt aller Kontroverse bilden. Für die einen war er der am Schandholz des Kreuzes gestorbene Missetäter, für die anderen der gottgesandte Messias und Gegenstand der innigsten Verehrung und Anbetung. Mußte den Juden bei ihrem fleischlichen Messiasideal der schimpfliche Tod Jesu zum höchsten Anstoße gereichen, so ergab sich hieraus für die Christen die dringende Notwendigkeit, aus der gemeinsam hochgeschätzten Schrift Christus als den Messias zu erweisen und darzutun, daß in ihr neben dem Triumphe des Messias gleicherweise auch seine Leiden vorherverkündigt waren. Selbst die Rabbinen erblickten ja in dem durch Isaias angekündigten Manne der Schmerzen den Gesalbten Jahwes <sup>2)</sup>. Auch außer dem Tode des Nazäreners war fast sein ganzes Leben in den Grundzügen in der Schrift verzeichnet, sein Wirken an dem Gestade des Sees von Genesareth, die Undankbarkeit seiner Landsleute, die Herrlichkeit seines Grabes. So bildete das beständige Zurückgreifen auf die Prophezeiungen den Grundbestand der apostolischen Predigt (vgl. die Reden des Petrus Apg 2, 14 ff.; 3, 11 ff.). Allein die Lehre des Stephanus beschränkte sich nicht hierauf. Wie von fast allen Forschern zugegeben wird, war er Hellenist. Durch sein Vertrautsein mit hellenischer Kultur und die Verwandtschaft seiner Anschauungen mit denen des hellenistischen Judentums erhielt seine durch übernatürliche Gaben und eine hervorragende Befähigung für die Predigt getragene Lehrweise einen eigenartigen Akzent. Er fühlte sich sicher genug, in den Versammlungen der Hellenisten aufzutreten und von ihrem Standpunkte aus die Wahrheit der christlichen Lehre zu erweisen, wie er auch kein Bedenken trug, die Lehre Jesu in ihren letzten Konsequenzen aufzuzeigen. Vor dem Auftreten des Stephanus war das anders gewesen. Die ersten

<sup>1)</sup> Vgl. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 350; Zahn, Einleitung I 132 f.; Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefes (Neutest. Abhandl. I, 3—4), Münster i. W. 1908, 105. 108. — Blaß (Acta Apostolorum 176) meint, Lukas' Begriff schließe nur Phrygien aus, nicht aber Mysien, Lydien und Karien. Ramsay (bei Hasting, Dictionary of the Bible III 177) hält Asien für die römische Provinz Asia.

<sup>2)</sup> Siehe Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55, Freiburg i. B. 1907, 13 ff.



durch die Apostel für Christus gewonnenen Anhänger waren Hebräer, schlichte Leute, die in der Übung des Gesetzes aufgewachsen, es auch nach ihrer Bekehrung heilig hielten und die von Moses gegebenen Sitten mit dem Christentume vereinbaren zu können glaubten. Auch die Apostel, allen voran Jakobus der Jüngere, gingen ja regelmäßig zum Tempel und befolgten das Gesetz (Apg 2, 46; 3, 1; 9, 2; vgl. 21, 20—24), sie standen beim Volke in Ansehen (3, 10f.; 5, 11 ff.), da man in ihnen Eiferer für das Gesetz, Pharisäer, nur vollkommenere als die eigentlichen, sah. Zwar hatte Christus selbst freie Äußerungen über Gesetz und Tempel getan (Mt 15, 2; Mk 7, 13—23; 13, 2; 14, 58 [15, 29]), und die Abrogation des Zeremonialgesetzes und Tempeldienstes lag gewiß in der Konsequenz seiner Lehre<sup>1)</sup>. Doch ist es verständlich, daß diese Gedanken, solange die Gemeinde nur aus solchen Mitgliedern bestand, die aus Gewohnheit und Erziehung ausschließlich jüdisch fühlten und dachten, nur sehr schwer praktisch werden, Blut und Leben annehmen konnten. Sie wurden denn auch faktisch, wenn zwar ehrfurchtsvoll bewahrt, doch nicht weitergedacht und zunächst in den Hintergrund gedrängt. Diese Stellung war eine Halbheit und konnte auf die Dauer nicht beibehalten werden. Hier ist es nun Stephanus, der durch sein Auftreten eine Klärung herbeiführt. Als Hellenist stand er der jüdischen Lebensweise innerlich freier gegenüber, sein scharfer, genialer Geist erkannte die erwähnten Worte und Taten Jesu in ihrer Tragweite, und die Verstocktheit der Juden mußte ihm seinen Schritt erleichtern, ihn allmählich förmlich dazu drängen, den neuen Glauben dem Joche der Synagoge zu entziehen. Er wird gelehrt haben — dieses ist der wahre Kern der gegen ihn vorgebrachten Anklage —, daß der alttestamentlichen Offenbarung nur die Bedeutung einer Wegebereiterin für die neutestamentliche zukomme, daß die gesetzlichen Opfer hinfällig, der Tempel überflüssig geworden seien. Nach Harnack<sup>2)</sup> ist es von besonderer Bedeutung, daß es in der Anklage heißt: Jesus wird den Tempelkultus abschaffen und das Zeremoniengesetz ändern; Stephanus sage damit die Änderungen prophetisch vorher, erst der als Messias wiederkehrende Jesus werde Wandel schaffen. Allein wie Meinertz<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Näheres bei Meinertz, Jesus und die Heidenmission 70 ff.; Feine, Theologie des Neuen Testaments 81 ff.    <sup>2)</sup> Die Mission I 43.

<sup>3)</sup> Jesus und die Heidenmission 208. Siehe auch Feine, Theologie des Neuen Testaments 228: „Daß Jesus diese Änderung bei seiner Wiederkunft

richtig bemerkt, ist aus diesem Futurum nicht viel zu entnehmen, „denn es ist ganz selbstverständlich, daß 6, 14, wo nicht Worte des Stephanus, sondern der anklagenden Juden berichtet sind, das Futurum gebraucht ist: der Tempel stand ja noch und kann darum erst in Zukunft zerstört werden“. Wenn Schneckenburger<sup>1)</sup> Stephanus von einer der essäischen verwandten Auffassung des Mosaismus ausgegangen und die erste prinzipielle Kollision mit dem jüdischen Kultus von einer Klasse mystisch-essäischer Gläubigen herbeigeführt sein läßt, so kommt seiner Annahme nur ein sehr hypothetischer Wert zu, trotzdem das Verhalten des Stephanus, wie Holtzmann<sup>2)</sup> bemerkt, teils an die Vergeistigung und Allegorisierung des Zeremonialgesetzes bei den Alexandrinern, teils an die Zurückhaltung der Essäer von Tempel und Opferwesen erinnert.

Man kann die Frage aufwerfen, warum Stephanus sich gerade mit seinen Landsleuten am frühesten auseinanderzusetzen hatte, da ein Lehrstreit zwischen Hebräern und Hellenisten an und für sich leichter zu begreifen wäre. Allerdings waren die Hebräer im allgemeinen in Wort und Tat weit fanatischer als die Hellenisten, doch brachten letztere zu Disputationen eine größere Befähigung und Neigung mit; hatten sie doch inmitten einer heidnischen Umgebung ihre religiöse Überzeugung gleichsam täglich neu erobern müssen<sup>3)</sup>. Auch ist gerade bei den Hellenisten, die sich in Jerusalem niedergelassen hatten, ein bewegtes persönliches religiöses Interesse vorauszusetzen, das dazu noch durch den Übertritt ihres alten Schulgenossen Stephanus zum Christentume empfindlich gekränkt war. Sie werden ihn um so eifriger auf seinen Wegen verfolgt und bekämpft haben, „je mehr ihr eigenes Festhalten an der Institution ein künstliches und gewaltsames, mit einem innern Widerspruche behaftetes ist“<sup>4)</sup>.

Daß Stephanus bei seiner Lehre den schärfsten Widerspruch seiner Landsleute finden mußte, ist ohne weiteres verständlich. Wenn er recht hatte, war ja der jüdischen Religion ihre Existenzberechtigung genommen, mit Gesetz und Tempel verlor die israel-

---

vollziehen werde, sagt Stephanus nicht. Daher kann seine Meinung auch sein, diese Veränderung liege in der Konsequenz der Lehre Jesu.“

<sup>1)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXVIII (1855) 532.

<sup>2)</sup> Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I 392.

<sup>3)</sup> Vgl. Bousset, Religion des Judentums 97 ff.

<sup>4)</sup> Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 56.

litische Frömmigkeit ihre Angelpunkte. Die Schriftgelehrten der hellenistischen Synagogen werden daher ihren ganzen Scharfsinn aufgeboten haben. Doch ihre nüchterne jüdische Gelehrsamkeit vermochte der Weisheit und dem Geiste, mit dem Stephanus sprach, keinen erfolgreichen Widerstand zu leisten, sie wurden von ihm mit allem Freimut widerlegt<sup>1)</sup>. Und um so schlechter stand es für ihre Sache, als Stephanus seine Lehre durch Wunder und große Zeichen, die er vor dem Volke tat, zu bekräftigen vermochte<sup>2)</sup>. Hier mußten stärkere Mittel angewandt werden. Was so vielen Geisteshelden und dem Heiland selbst widerfahren war, ereignete sich auch hier: mit roher Gewalt, die selbst vor einem Morde nicht zurückschreckte, glaubte man seinen Ideen den Todesstoß versetzen zu können. Richtig erkannten die Gegner des Stephanus, daß, sobald seine Lehre in weiteren jüdischen Kreisen bekannt würde, die bisher dem Christentum günstige, wenigstens loyale Haltung des Volkes und der Pharisäer in ihr Gegenteil umschlagen werde. Lüge und Verleumdung sollten ein übriges tun. In vorsichtiger Schlauheit stifteten<sup>3)</sup> sie zunächst Leute an, welche verbreiten mußten, Stephanus habe Lästerworte wider Moses und Gott geredet (v. 11), d. h. er habe sich antinomistisch, überhaupt antireligiös geäußert (vgl. den Inhalt von v. 13 f.). „Stephanus erscheint hiernach als prinzipieller Gegner des Mosaismus, seine Lehre als radikaler Antinomismus, seine Polemik als Schmähung und Lästerung geheiligter Institutionen“<sup>4)</sup>. Durch solche Gerüchte gelang es den Synagogenmännern, einesteils den Fanatismus des Volkes (τὸν λαόν) gegen Stephanus zu erregen, andernteils die Schriftgelehrten und Ältesten, das Synedrium für sich zu ge-

<sup>1)</sup> D: διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρηγοίας.

<sup>2)</sup> Das Wunderwirken des Stephanus ist nur ein Faktor in der erfolgten Verwicklung. Nach Weizsäcker (Apostolisches Zeitalter 52) erklärt die Apostelgeschichte den Umstand, daß Stephanus mit den Hellenisten in Streit geriet „entsprechend ihrer ganzen Darstellung von der Gemeinde so, daß er sich bei der Bevölkerung überhaupt durch Wunder und Zeichen bekannt gemacht habe, daß infolgedessen ihn jene Hellenisten zum Streite verlockt, und ärgerlich über ihren schlechten Erfolg hierbei ihn dann denunziert haben“. — Diametral entgegengesetzt Wendt 146: „Dieses Wundertun erscheint als bedeutungslos für die folgende Entwicklung der Geschichte des Stephanus.“

<sup>3)</sup> Ὑποβάλλειν = submittere, subornare bei Appian b I 663; ὑπόβλητος = heimlicher Verleumder, Josephus, Ant. VII, 8, 4. Falsch Bisping, Apostelgeschichte 112: „sie unterschoben Männer anstatt ihrer eigenen Person, um nicht ihre persönliche Rachsucht zu verraten.“

<sup>4)</sup> Wold. Schmidt 9.

winnen<sup>1)</sup>. Als so die allgemeine Stimmung völlig gegen Stephanus eingenommen war, traten die Hellenisten zu ihm heran (*ἐπιστάντες*), ergriffen ihn gewaltsam und führten ihn vor den Hohenrat<sup>2)</sup>, der zu einer Sitzung versammelt wurde. Hier schuldigten von ihnen bestellte falsche Zeugen Stephanus an, er habe gegen den Tempel und das Gesetz geredet. Die ausgestreuten Gerüchte (v. 11) werden in der Anklage, der Form nach derselben, wie die einst gegen Jesus vorgebrachte (Mk 14, 58), näher dahin präzisiert: „Wir haben ihn sagen hören: Jesus, dieser<sup>3)</sup> Nazarener, wird diesen<sup>4)</sup> Ort zerstören und die Sitten ändern, die Moses uns überliefert hat“ (v. 14). Bereits oben haben wir den wahren Kern der Anklage darzulegen versucht und damit schon ausgesprochen, daß wir sie nicht für bloße Verleumdung halten<sup>5)</sup>, eine Ansicht, die durch die folgende Rede bestätigt wird (siehe besonders 7, 47 ff.). Gleichwohl ist es durchaus begründet, daß der Bericht die Zeugen als falsche bezeichnet. In der weiteren Ausführung und Illustrierung ihrer Anklage mischen sie Wahres mit Falschem, um den Angeklagten zu verderben. Lügenhaft und übertrieben ist schon ihre Behauptung, daß Stephanus fortwährend (*οὐ παύεται* v. 13) gegen die hl. Stätte und das Gesetz spreche, als ob er für seine Disputationen nur dies Thema gewählt hätte. Gewisse Sätze wurden aus ihrem sie einschränkenden oder erklärenden Zusammenhange herausgerissen, ihnen eine Tendenz untergelegt, als ob sie Tempel und Gesetz als nur profane, nicht von Gott gegebene Institutionen hätten hinstellen wollen. Eine solche Anklage, die bei Stephanus aufrührerische und feindselige Absichten und Anschläge und ein radikales Vorgehen gegen den Priesterstand und das Gesetz, eine wirkliche und ausdrückliche Lästerung Moses' und Gottes voraussetzte, ihn als Rebellen gegen die Theokratie hinstellte, war sicher

<sup>1)</sup> Das Volk wird besonders hervorgehoben, da es hier zum erstenmal auf die feindliche Seite tritt; die Priester erscheinen nach 6, 7 nicht mehr unter den Christenfeinden.

<sup>2)</sup> Über das große Synedrium zu Jerusalem vgl. die Ausführungen bei Schürer II 188 ff.; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 290 ff.

<sup>3)</sup> Durch den Zusatz *οὗτος* wollen die Zeugen ihre Verachtung ausdrücken; vgl. Apg 7, 40; 19, 26.

<sup>4)</sup> Da nach Schürer II 211 f. (anders Oskar Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 177) das Synedriumsgebäude an der westlichen Grenze des Tempelberges lag, ist das Pronomen demonstrativum verständlich.

<sup>5)</sup> Gegen Beelen, Commentarius in Acta Apostolorum 153; Hake, Pragmatisch-systematische Darlegung der Apostelgeschichte, Paderborn 1867, 52.



falsch <sup>1)</sup>). Dafür bürgt schon die Stephanus von der Gemeinde übertragene Vertrauensstellung. So bedarf es gar nicht der mannigfachen, gezwungenen Erklärungsversuche, die der Ausdruck *ψευδεῖς* schon gefunden hat. Krause <sup>2)</sup> nimmt an, daß ein Ausspruch anderer unbedachtsamer Christen dem Stephanus untergeschoben sei, eine Auslegung, die offenbar dem Texte Gewalt antut. Heinrichs <sup>3)</sup> und Sepp <sup>4)</sup> meinen, die Zeugen seien insofern falsche gewesen, als sie einen Ausspruch des Stephanus in böser Absicht, um ihn zu Grunde zu richten, ausgesagt hätten. Aber böse Absicht macht doch noch niemanden zu einem falschen Zeugen. Rauch <sup>5)</sup> urteilt, es seien falsche Zeugen und doch auch keine: ihre Aussagen seien ganz richtig, nur hätten sie nicht selbst diese Äußerungen von Stephanus gehört, sondern sie von denen erhalten, die mit ihm disputiert hatten, ihm nun als Ankläger den Prozeß machten und dazu Zeugen brauchten. Diese Erklärung ist gleichfalls gekünstelt, denn einer, der seine Aussagen aus guter Quelle nimmt, kann doch kein Lügner genannt werden. Auch wird bei ihr, wie Overbeck <sup>6)</sup> bemerkt, bei der Anlage der Erzählung unbegreiflich, wie der Verfasser einen so gleichgültigen Nebenzug so hervorkehren konnte, wie auch mit Recht aus v. 11 gefolgert werde, daß dies nicht die Meinung des Verfassers sei <sup>7)</sup>.

Die Zeugen haben ihre Anklage gegen Stephanus vorgebracht, und erwartungsvoll richten sich nun die Blicke aller, die im hohen Rate sitzen, auf ihn. Jeder fragt sich, was der Angeklagte wohl auf die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen erwidern werde.

<sup>1)</sup> Zu schwach Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 52: „Will man an den falschen Zeugen festhalten, so kann sich die Fälschung doch nur darauf beziehen, daß Stephanus dabei weder Moses noch Gott selbst wirklich gelästert hat.“ Richtig Harnack, Mission I 43: „Stephanus hat nicht wider den Tempel und das Gesetz gesprochen, um ihren göttlichen Ursprung zu bestreiten, sondern er hat die begrenzte Dauer dieser Einrichtungen behauptet.“ Chase, The credibility of the book of the Acts 62: „No doubt his enemies were restrained by no sense of rigid truthfulness from giving a sharper edge to his prophetic words. But probably it needed little of malicious distortion to lend to his utterances an altogether revolutionary meaning.“

<sup>2)</sup> In historiam atque orationem Stephani protomartyris comment. 9 A. 5.

<sup>3)</sup> Novum Testamentum III 177.

<sup>4)</sup> Geschichte der Apostel 17.

<sup>5)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXX (1857) 356.

<sup>6)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 89.

<sup>7)</sup> Die gegen die Geschichtlichkeit der Zeugen erhobenen Bedenken werden unten im § 11 behandelt werden.

Wird er seine Schuld einräumen, wird er leugnen oder sich verteidigen? Da bot sich ihnen ein überraschendes Schauspiel dar. Nichts fand sich bei Stephanus von Betroffenheit und Ängstlichkeit, wie man sie bei einem Angeklagten hätte erwarten sollen. Vielmehr verklärten die Weisheit und Klarheit, die Reinheit und hehre Ruhe seines Herzens, die innere Freudigkeit, um der Gerechtigkeit willen (Mt 5, 10) verfolgt zu werden, sein Antlitz mit dem Glanze himmlischer Seligkeit und verliehen seinen Zügen einen wunderbar schönen Ausdruck. Sein Angesicht strahlte von so seliger Glaubensbegeisterung, daß man hätte meinen können, er schaue gleich den Engeln im Himmel Gott in unmittelbarer Nähe (Mt 13, 43; Lk 20, 36). Treffend und schön drückt dies der Verfasser der Apostelgeschichte mit den Worten aus: „Sie sahen sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels“ (6, 15). Gewiß ist dieser Vorgang „eine außerordentliche Wirkung des Geistes Jesu, welcher die Seele des ersten Blutzeugen mitten in seiner letzten Not mit himmlischer Klarheit und Freudigkeit erfüllte“<sup>1)</sup>. Als Vergleich läßt sich der Bericht Apg 5, 41 heranziehen, wo die Apostel freudig vom Angesichte des hohen Rates hinweggehen, weil sie würdig befunden worden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Bisping<sup>2)</sup> erinnert als Analogien des erzählten Vorganges an die Lebensgeschichten vieler Heiligen, des hl. Bernhardin, Philippus Neri, Franziskus von Sales u. a. Overbeck<sup>3)</sup> meint, es handele sich um die Verwandlung in das Angesicht eines Engels, es liege hier einfach ein Zug christlicher Sage vor. In solchem Sinne brauchen die Worte jedoch, wie oben ausgeführt, durchaus nicht aufgefaßt zu werden.

Über die Glaubwürdigkeit unseres Abschnittes im allgemeinen äußert sich Harnack<sup>4)</sup>: „Alles, was sich in der Apostelgeschichte direkt oder entfernter auf Antiochien bezieht, ist besonders wertvoll; denn die Überlieferung, Lukas sei ein antiochenischer Arzt

<sup>1)</sup> Baumgarten, Die Apostelgeschichte I 130.

<sup>2)</sup> Erklärung der Apostelgeschichte 114. Nach Holtzmann (Apostelgeschichte 55) ist mit v. 15 „nicht bloß eine der Vision am Ende 7, 55. 56 entsprechende Vision an den Anfang des Prozesses gesetzt, sondern auch ein in späteren Martyrologien oft sich wiederholender Zug erstmalig eingeführt, von Polykarp in Smyrna (Mart. 12, 1 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦτο) und Karpus in Pergamus (Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 38 f.) bis herab auf protestantische Zeugnisse (z. B. Anna Askew)“.

<sup>3)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 90.

<sup>4)</sup> Mission I 46 A. 1; vgl. Lukas der Arzt 15 f. 88.

gewesen, verdient Glauben. Bereits c. 6 und die zugehörigen folgenden Stücke der Apostelgeschichte tendieren auf Antiochien<sup>4</sup>, und Knopf<sup>1)</sup> schreibt: „In dem Abschnitt 6, 9—15 läßt sich an keinem wesentlichen Punkte der Bericht der Apostelgeschichte kritisieren.“ Dagegen wird sogleich v. 8 von B. Weiß<sup>2)</sup> als völlig bedeutungslos erklärt; Spitta<sup>3)</sup> schreibt ihn der Quelle B zu. Einen genügenden Grund hierzu vermögen wir jedoch nicht zu erkennen. Zwar wird Stephanus in v. 8 zum zweiten Male eingeführt (vgl. übrigens Lk 4, 1), aber es knüpft sich hieran eine ganz neue Mitteilung über seine Tätigkeit: *ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ*. Auch der völlige Wechsel der Epitheta zeigt, daß wir keine einfache Wiederholung vor uns haben. Mit Recht bemerkt Hilgenfeld<sup>4)</sup>, daß die Stephanuserzählung ohne v. 8 keinen rechten Anfang haben würde, wie ihn doch auch der Bericht über Philippus hat (Apg 8, 5). Feine<sup>5)</sup> vermutet, daß die Schwierigkeit, die in den Worten *καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας* (6, 9) liege, sich einfach dahin löse, daß sie Einfügung des Bearbeiters aus der anderen Quellenschrift seien. „Saulus ist aus Cilicien, und die Juden aus Asien sind dieselben, die 21, 27 so unvermittelt auftreten.“ Das erscheint doch recht weit hergeholt. Die starke Judenschaft von Tarsus und ganz Cilicien war sehr orthodox jüdisch und patriotisch gesinnt<sup>6)</sup>, weshalb es willkürlich ist, ihr eine eigene Synagoge in Jerusalem abzusprechen<sup>7)</sup>. — Nach Spitta<sup>8)</sup>, dem sich Jüngst<sup>9)</sup> angeschlossen hat, entwirft der vorliegende Text folgendes Bild: Stephanus disputiert mit den Angehörigen gewisser Synagogen; diese, da sie sich ihm nicht gewachsen fühlen, suchen ihn zu fällen durch von ihnen angestiftete Verleumder; diese regen das Volk und seine Führer auf; diese wiederum führen ihn vor das Synedrium und stellen falsche

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 559.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 112; vgl. Harnack, Apostelgeschichte 170: „Die nochmalige Prädizierung des Stephanus befremdet, zumal da nachher keine *τέρατα καὶ σημεῖα* von ihm berichtet werden.“

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 97.

<sup>4)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 391.

<sup>5)</sup> Eine vorkanonische Überlieferung 193.

<sup>6)</sup> Vgl. Overbeck 88; Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III 7 f.

<sup>7)</sup> Jüngst 76; vgl. Harnack, Apostelgeschichte 69: „Es waren also Juden und Proselyten aus jenen Gebieten wirklich in Jerusalem ansässig, was übrigens an sich wahrscheinlich ist.“

<sup>8)</sup> Apostelgeschichte 99. <sup>9)</sup> Die Quellen der Apostelgeschichte 68.

Zeugen gegen ihn auf; diese wiederum legen falsches Zeugnis ab und veranlassen dadurch den Tod des Stephanus. Anstatt sich durch allerlei Hilfsmittel über das Auffallende dieser Kette von Personen hinwegzutäuschen, sollte man, so schreibt Spitta, anerkennen, daß sich diese weitläufige Beschreibung wie von selbst in zwei Teile zerlege: 1) die ohnmächtigen Synagogenleute stiften Verleumder gegen den Stephanus an, welche das Volk und dessen Obersten zu Tätlichkeiten gegen ihn aufreizen v. 9—12 a; 2) Stephanus wird vor das Synedrium geführt, dort treten falsche Zeugen wider ihn auf, um seine Verurteilung zum Tode zu veranlassen v. 12 bff. Man könne sich vor allem des Eindrucks nicht erwehren, daß die falschen Zeugen in v. 13 f. eine Parallele seien zu den Verleumdern v. 11. Achte man darauf, daß diese dazu bestimmt seien, das Volk aufzuregen, jene aber, einen Rechtsspruch vorzubereiten, so trete uns hier schon jene Zwiespältigkeit in der Stephanusgeschichte entgegen, welche man meistens erst in dem Schlussteile derselben wittere. Demgegenüber läßt sich zunächst anführen, daß die Spittasche Übersetzung der vv. 11—13 nicht korrekt, mindestens aber durch den Text nicht gefordert ist. Als Subjekt zu *συνεκίνησαν* brauchen nämlich nicht die angestifteten Verleumder genommen zu werden, sondern es können noch die Anstiftenden selbst gemeint sein; ebenso ist es nicht nötig, bei *ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτόν* einen Subjektswechsel anzunehmen, d. h. die Ältesten und Schriftgelehrten für die hinzutretenden zu halten<sup>1)</sup>. Diesem Einwande sucht Spitta<sup>2)</sup> jedoch gleich die Spitze abzubringen, wenn er schreibt: „Man behauptet, das Subjekt zu *συνήρπασαν* und zu *συνεκίνησαν* v. 12 sei dasselbe wie zu *ὑπέβαλον* v. 11. Aber weshalb stifteten die Synagogenleute Verleumder an, wenn sie selbst durch ihre Lügen das Volk bewegten, und wes-

<sup>1)</sup> Vgl. Wendt 147 f.; Nösgen, Apostelgeschichte 155; Blaß, Acta Apostolorum 94 f.; Knabenbauer 117 f.; Belser, Apostelgeschichte 91.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 99 A. 1; vgl. gegen ihn Wrede, Göttingische Gel. Anzeigen 1895, II 509: „Es heißt dem Texte wie ein Jurist zusetzen, wenn man, um zu beweisen, daß nicht die 6, 9 genannten Synagogenleute, sondern die von ihnen angestifteten Verleumder Subjekt von *συνεκίνησαν* v. 11 seien, die Frage aufwirft: ‚weshalb stifteten die Synagogenleute Verleumder an, wenn sie selbst durch ihre Lügen das Volk bewegten?‘ Bei der Stephanusgeschichte (doch nicht bei ihr allein) drängt sich überhaupt der Gedanke auf, daß es öfter nur Schein ist, wenn Spitta vom Texte aus zur Quellenscheidung gelangt. Die Textbeurteilung ist in Wahrheit vielmehr das Ergebnis einer im Geheimen bereits feststehenden, anderweitig bedingten Quellenscheidung.“



halb wurde das Volk bewegt, wenn die Bewegenden selbst den Stephanus griffen?“ Wir antworten, die Synagogenleute bewegten nicht selbst durch ihre Lügen das Volk, sondern erreichten ihren Zweck mittelst jener Verleumder; und weiter, wenn auch erstere den Stephanus selbst vor das Synedrium schleppen, so war es für sie doch von großer Wichtigkeit, vorerst sich die Stimmung des Volkes, der Synedristen und Schriftgelehrten gewonnen zu haben. Es sollen ferner in dem Berichte zwei parallele Anklagen gegen Stephanus vorliegen, welche die Benutzung zweier verschiedenen Quellen forderten. Neben der Anschuldigung 6, 13 findet sich ja noch die weitere, Stephanus rede Lästerworte gegen Moses und Gott (6, 11). Es wird jedoch ganz deutlich unterschieden zwischen der vor der offiziellen jüdischen Behörde formulierten Klage gegen Stephanus (6, 13f.) und den Reden, durch welche die Verleumder das Volk aufhetzten. Aus diesem Zuge der Darstellung läßt sich also gleichfalls kein Schluß auf eine Zusammenarbeitung des Berichtes aus zwei Quellenvorlagen machen.

### § 5. Glossatorische Erklärung der Rede.

Ehe wir an die Untersuchung der Hauptfragen nach der Einheitlichkeit, dem Gedankengange und der Echtheit der Rede herantreten, geben wir zunächst ihre deutsche Übersetzung mit einer grammatischen Exegese <sup>1)</sup> und einer Darlegung der Beziehungen zu dem AT. Die Rede verfolgt die Geschichte Israels von ihren Anfängen bis zu der Zeit, in welcher Israel seinen Tempel hatte. Der Verlauf dieser Geschichte gibt uns die einfachste, auch im Texte angezeigte Gliederung: zuerst die Zeit der Patriarchen v. 2—16; dann die Zeit des Moses v. 17—43; die Zeit von Moses bis Salomo v. 44—50 und schließlich die Gegenwart v. 50—53. Bezüglich der Unstimmigkeiten verschiedener Angaben in der Rede mit den Berichten im AT wollen wir sogleich unsern Standpunkt dahin klarlegen, daß wir nicht darnach trachten, unter allen Umständen Stephanus von jedem Irrtume freizusprechen. Gewiß will auch die Angabe der Apostelgeschichte, daß Stephanus voll des Hl. Geistes und voll Weisheit (6, 5. 10) war, nicht jedes Versehen

<sup>1)</sup> Wir stützen uns hier besonders auf Wendt 153 ff.

des Stephanus ausgeschlossen wissen<sup>1)</sup>; eine „Inspiration“ des Stephanus wird durch die genannten Stellen aber erst recht nicht behauptet<sup>2)</sup>. Mit der Inspiration des Verfassers der Apostelgeschichte aber steht es nicht in Widerspruch, wenn sich in der Rede Irrtümer finden. „Die Verantwortung für die irrige Behauptung trägt die zitierte Quelle, nicht der inspirierte Autor, der die Gewähr für die falsche Einzelheit seiner Quelle überließ. Seine Schrift enthält zwar in diesem Falle den Irrtum seines Gewährsmannes; aber seine behauptende Aussage erstreckt sich nicht auf denselben. Er referiert den Irrtum, aber er lehrt ihn nicht“<sup>3)</sup>. Lukas hatte nur zu berichten, was Stephanus wirklich gesagt hat; damit, daß er sich nicht scheut, auch die Irrtümer seines Helden mit zu verzeichnen, beweist er nur seine Objektivität und Wahrheitsliebe.

Der Hohepriester, der im Synedrium den Vorsitz führte (vgl. auch Mk 14, 55. 60; Apg 5, 21. 27; 23, 2), fordert Stephanus mit den Worten: *Εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει*; „Verhält sich dies also?“ (7, 1) auf, sich gegen die vorgebrachten Beschuldigungen zu rechtfertigen. Stephanus antwortet mit der folgenden Rede.

#### a) Die Patriarchenzeit. 7, 2—16.

2. Und er sprach: „Ihr Männer, Brüder und Väter höret! Der Gott der Herrlichkeit erschien unserm Vater Abraham, als er in Mesopotamien war, bevor er in Haran wohnte, 3. und sprach zu ihm: Ziehe fort aus deinem Lande und deiner Verwandtschaft, und komme in das Land, welches ich dir zeigen werde. 4. Da ging er fort aus dem Lande der Chaldäer und wohnte in Haran. Und von dort brachte er ihn, als sein Vater tot war, in dieses Land herüber, in welchem ihr nun wohnet. 5. Und er gab ihm kein Erbe in demselben, auch nicht einen Fuß breit; und er verhieß, es ihm und seinem Samen nach ihm zum Besitz zu geben, obwohl er keinen Sohn hatte. 6. Es sprach aber Gott also: ‚Dein Same wird in fremdem Lande Fremdling sein, und sie werden ihn dienstbar machen und mißhandeln vierhundert Jahre lang. 7. Und das Volk, welchem sie dienstbar sein werden, werde ich richten‘,

<sup>1)</sup> Gegen Felten, Apostelgeschichte 151.

<sup>2)</sup> Gegen Overbeck 101 A.

<sup>3)</sup> Peters, Friedensblätter XII (1907) 15; vgl. schon Melchior Canus, De locis theologicis l. 2 c. 18 bei Zapletal, Hermeneutica Biblica<sup>2</sup>, Friburgi Helv. 1908, 116. — Chr. Pesch, De inspiratione sacrae scripturae, Friburgi 1906, 446. 533 f.

sprach Gott, „und hiernach werden sie ausziehen und mir dienen an diesem Orte.“ 8. Und er gab ihm einen Beschneidungsbund, und so zeugte er den Isaak und beschnitt ihn am achten Tage, und Isaak den Jakob, und Jakob die zwölf Erzväter. 9. Und die Erzväter waren eifersüchtig auf Joseph und verkauften ihn nach Ägypten, und Gott war mit ihm. 10. Und er errettete ihn aus all seinen Drangsalen und verlieh ihm Gunst und Weisheit vor Pharao dem Könige von Ägypten, und dieser machte ihn zum Regenten über Ägypten und über sein ganzes Haus. 11. Es kam aber eine Hungersnot über ganz Ägypten und Kanaan und große Drangsal; und unsere Väter fanden keine Nahrungsmittel. 12. Als aber Jakob vernahm, daß es Weizenspeise gebe, sandte er unsere Väter zum erstenmal nach Ägypten. 13. Und beim zweitenmal wurde Joseph von seinen Brüdern wiedererkannt, und das Geschlecht Josephs ward dem Pharao bekannt. 14. Joseph aber sandte hin und rief seinen Vater Jakob und die ganze Verwandtschaft, fünfundsiebzig Seelen zu sich. 15. Und Jakob zog hinab nach Ägypten und starb, er und unsere Väter. 16. Und sie wurden nach Sichem überführt und in der Grabstätte beigesetzt, welche Abraham um einen Preis in Silber von den Söhnen Hemors in Sichem kaufte.“

7, 2. Ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες. Mit „Brüder“ redet Stephanus alle Anwesenden an, mit „Väter“ wendet er sich wohl an die Synedristen. Allerdings gebraucht Paulus Apg 22, 1 die Anrede πατέρες auch vor dem Volke, dagegen 23, 1 nicht vor dem Synedrium. — ὁ θεὸς τῆς δόξης der Gott der Herrlichkeit <sup>1)</sup>. Das dem Worte δόξα entsprechende קְבוֹרָה Glanz, Herrlichkeit ist im Alten Bunde der die Offenbarungsherrlichkeit vergegenwärtigende Lichtglanz (vgl. Ex 24, 16 f.; 33, 18. 22), dann überhaupt der Inbegriff der herrlichen Eigenschaften Gottes. Ps 29, 3: אֱלֹהֵינוּ לXX: ὁ θεὸς τῆς δόξης; vgl. Χερουβὶμ δόξης Hebr 9, 5. Hier, wo es sich um Offenbarungen Gottes handelt, ist die Verwendung des Ausdruckes sehr zutreffend. — πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν ἐν Χαρρᾶν, bevor er in Haran wohnte. Haran <sup>2)</sup> lag am Balich in Nordmesopotamien. Der Name ist wohl nach dem assyrischen charrānu = Weg, Karawane zu erklären; es mündeten hier nämlich meh-

<sup>1)</sup> Siehe von Hall, Die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung, ausgedehnt über das ganze AT, die Targumim, Apokryphen, und das NT, Gießen 1900.

<sup>2)</sup> Näheres bei Jeremias, Artikel Haran, in: RE VII 407 f.

rere Straßen zusammen. Bei den Griechen wurde es *Κάροδαι*, bei den Römern *Carrae* genannt. Während der alttestamentliche Bericht (Gn 12, 1) die Gotteserscheinung erst nach der Übersiedelung Abrahams von Ur nach Haran geschehen sein läßt, fand sie nach Stephanus statt, bevor Abraham dorthin übergesiedelt war. Diese Unstimmigkeit will man <sup>1)</sup> gewöhnlich daraus erklären, daß Stephanus hier der Tradition gefolgt sei, welche aus den Stellen Gn 15, 7 und Neh 9, 7 schloß, daß Gott dem Abraham auch schon in Ur erschienen sei. So verlegen auch Philo <sup>2)</sup> und Josephus <sup>3)</sup> den Auswanderungsbefehl nach Chaldäa <sup>4)</sup>. Allein die Annahme dieser Erklärung wird durch den Umstand erschwert, daß in v. 3: *ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου, καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν ἣν ἄν σοι δείξω* (weggelassen sind die Worte der LXX: *καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου*) ein wörtliches Zitat aus Gn 12, 1 vorliegt. Es ist zu vermuten, daß Stephanus die von der Tradition angenommene Gotteserscheinung mit der Gn 12, 1 berichteten identifiziert und sich geirrt hat. — Bevor Abraham nach Haran übersiedelte, wohnte er in der Stadt Ur <sup>5)</sup>, welche nach unserem Berichte in Mesopotamien lag. Dies ist kein Widerspruch zu Gn 11, 28. 31, die von Ur in Chaldäa redet, denn Chaldäer bewohnten tatsächlich das nördliche Mesopotamien, in welchem Ur lag. Auch in v. 4 identifiziert Stephanus Mesopotamien und „das Land der Chaldäer“.

7, 4. *Ἐξελθὼν* knüpft an *ἔξελθε* v. 3 an, *ἐκ γῆς Χαλδαίων* an *ἐκ γῆς σου*.

*Μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ.* Die Angabe stimmt nicht zu den Nachrichten der Genesis. Denn Gn 11, 26 war Thare bei der Geburt Abrahams 70 Jahre alt, er starb im Alter von 205 Jahren (Gn 11, 32). Abraham zog im Alter von 75 Jahren aus Haran aus (Gn 12, 4; Ant. I, 7, 1). Thare zählte damals 145 Jahre und lebte also noch 60 Jahre nach dem Auszuge Abrahams aus Haran. Verschiedene Versuche, zwischen unserem und dem alttestamentlichen Texte zu vermitteln, sind abzulehnen. So

<sup>1)</sup> Felten, Apostelgeschichte 148; Wendt 153 u. a.

<sup>2)</sup> De Abrah. 14; ed. Mangey II, 11, 16.

<sup>3)</sup> Ant. I, 7, 1.

<sup>4)</sup> Vgl. zu 7, 2 auch Jeremias, Das AT im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1904, 210.

<sup>5)</sup> Die Lage von Ur Kasdim ist zweifelhaft; wahrscheinlich ist es an der Stelle des heutigen Mugheir auf dem westlichen Ufer des Euphrat zwischen Babylon und dem Persischen Meerbusen zu suchen; vgl. RE I 106.



zunächst die Ansicht, daß das *ἀποθανεῖν* geistlich aufgefaßt werden dürfe, so daß also Abraham nach dem geistlichen Tode seines Vaters, d. h. nach dessen Abfall zum Götzendienste, Kanaan verlassen habe<sup>1)</sup>; denn zu dieser Interpretation gibt der Text nicht das mindeste Recht. Im Anschlusse an den hl. Augustinus<sup>2)</sup> geben Beelen<sup>3)</sup>, Felten<sup>4)</sup>, Belser<sup>5)</sup> u. a. folgende Erklärung: Unter den Kindern Thares werde Abraham allerdings zuerst genannt, doch nicht als der zuerst Gezeugte, sondern als die Hauptperson; daher könne seine Zeugung oder Geburt ganz wohl erfolgt sein, als sein Vater Thare 130 Jahre alt war. Das Gezwungene dieser Auslegung leuchtet sogleich ein, wenn man bedenkt, daß nach ihr Thare, der mit siebzig Jahren den Nachor oder Haran gezeugt hatte, erst nach weiteren 60 Jahren seinen dritten Sohn Abraham gezeugt haben sollte. Wahrscheinlich hat Stephanus sich der Tradition angeschlossen. Philo<sup>6)</sup> berichtet nämlich dasselbe wie er; er sagt ausdrücklich: *τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς ἐκεῖθε καὶ ἐκ ταύτης μετατίσται* (d. h. aus Haran). Cross<sup>7)</sup> macht darauf aufmerksam, daß der Irrtum sich daraus erklären dürfte, daß Thares Tod Gn 11, 32 vor dem Auszuge Abrahams aus Haran erzählt wird. Nach der samaritanischen Rezension, auf welche Knabenbauer<sup>8)</sup> verweist, hatte Thare statt 205 nur 145 Lebensjahre; allein der samaritanische Pentateuch kann hier ebensogut eine Änderung der ursprünglichen Lesart bieten. Blass<sup>9)</sup> und mit ihm Belser<sup>10)</sup> glauben den Schwierigkeiten des Textes völlig entgehen zu können. Blass entfernt aus v. 2 die Worte: *πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν*, und setzt hinter *ἐν Χαροῶν* aus v. 4 hinzu: *μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ*. So würde weder v. 2 noch v. 4 mehr einen Anstoß bieten. Aber auch in dem so hergestellten Texte von v. 2 sollen nach Blass alle Worte hinter *Ἀβραάμ*

<sup>1)</sup> Kuinoel, Luger, Olshausen, Lechler u. a.

<sup>2)</sup> Quaest. 25 in Genesim; Migne, P. lat. XXXIV 553.

<sup>3)</sup> Commentarius in Acta Apostolorum 158.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 148.

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 94.

<sup>6)</sup> De migr. Abr. 32; ed. Mangey I 463 f.

<sup>7)</sup> St. Luke and Josephus, in: Expos. Times XI (1900) 539.

<sup>8)</sup> Commentarius in Actus Apostolorum 123.

<sup>9)</sup> Theologische Studien und Kritiken LXIX (1896) 460 ff. Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter secundum formam quae videtur Romanam, Lipsiae 1896, S. XIV f.

<sup>10)</sup> Beiträge 47.

wahrscheinlich uneecht sein, weil Irenaeus<sup>1)</sup> liest: Deus gloriae visus est patri nostro Abrahae et dixit ad eum: exi de terra tua et de cognatione tua et veni in terram quam demonstrabo tibi, et transtulit illum in terram hanc quam nunc et vos inhabitatis. Überzeugend ist es, wenn Wendt<sup>2)</sup> hierzu bemerkt, daß der uns überlieferte Text aus dem von Blaß angenommenen Grundbestande nur durch eine Reihe der unverständigsten Interpolationen, die trotzdem überall angenommen wären, zu erklären sei; während die Entstehung des Textes des Irenaeus aus der Absicht, die Anstöße des überlieferten Textes zu beseitigen, sofort verständlich wird. — *μετῴκισεν αὐτόν*, verpflanzte ihn. Subjekt ist Gott. Subjektswechsel wie 6, 6. — *εἰς ἣν* statt *ἐν ἣ*, häufig im NT, vgl. 2, 39. Nach Wendt ist in dem prägnanten *εἰς ἣν* der Gedanke an das Hineinkommen in das Land mit ausgedrückt.

7, 5. *Κληρονομία* eigentlich: Erbbesitz (vgl. Lk 12, 13; 20, 14); hier überhaupt Besitz (vgl. Dt 3, 20; Jos 1, 15; Hebr 11, 8). — *οὐδὲ βῆμα ποδός*, auch nicht einen Fuß breit; vgl. Dt 2, 5. Die Genesis (23, 9—17) berichtet von einem Ackerkaufe Abrahams, den auch Stephanus, wie v. 16 zeigt, recht gut kennt. Stephanus erwähnt ihn hier nicht, weil er ihm, wie das *οὐκ ἔδωκεν* und in v. 16 die Betonung des *τιμῆς ἀργυρίου* zeigt, nicht als Geschenk Gottes zum Zwecke des Wohnens galt, sondern nur als zum Zwecke des Begräbnisses erworben<sup>3)</sup>. Zur Annahme der Erklärung Meyers, de Wettes u. a., Gott habe dem Abraham in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Palästina, vor Einsetzung der Beschneidung v. 8, keinen Erbbesitz gegeben, liegt kein Grund vor. — *καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ* Gn 13, 15. Das *αὐτῷ* besagt hier nur, daß dem Abraham das Land ideell d. h. in seinen Nachkommen gehören sollte. — *οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνον*, vgl. dazu Gn 15, 2f.; 18, 10ff. Diese Worte heben den Gegensatz zwischen wirklicher Besitzverleihung und bloßer Verheißung für die Nachkommenschaft hervor.

7, 6f. Die beiden Verse sind frei nach den LXX zitiert, indem Stephanus Gn 15, 14 mit Ex 3, 12 verbindet und so eine Verheißung an Abraham mit einer an Moses verschmilzt. *παροικον* Beisasse, Fremdling, vgl. v. 29; 13, 17. *ἐτη τετρακόσια* die Zeitdauer der Knechtschaft wird hier in runder Zahl (nach Gn 15, 13)

<sup>1)</sup> Adv. haer. III, 12, 10.    <sup>2)</sup> Apostelgeschichte 154 A.

<sup>3)</sup> Baur, Overbeck, Wendt 154.

angegeben; genau beträgt die Dauer der ägyptischen Knechtschaft 430 Jahre, vgl. Ex 12, 40; Gal 3, 17. — καὶ λατρεύουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, hinzugefügt nach Ex 3, 12: καὶ λατρεύετε τῷ θεῷ ἐν τῷ ὄρει τούτῳ. Nach Kühn<sup>1)</sup> bildet τόπῳ statt ὄρει einen Anklang an die Anklage 6, 13. Fast durchgängig und mit Recht haben die Exegeten<sup>2)</sup> in den Worten ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ — das ὄρει Ex 3, 12 bezieht sich auf die Stätte des Dornbusches — das Land Kanaan bezeichnet gefunden. Speziell an den Tempel<sup>3)</sup> ist aber nicht zu denken, denn ἐξελεύσονται und λατρεύουσιν ist so eng miteinander verbunden, daß es auch zeitlich zusammenfallend gedacht sein muß. Es ist also der Gottesdienst vor Erbauung des Tempels mit eingeschlossen. Zudem sucht Stephanus die Bedeutung des Tempels eher abzuschwächen als zu heben. Neu ist die Erklärung Kranichfelds<sup>4)</sup>, der die Worte auf den Sinai beziehen will. Allein hiergegen muß geltend gemacht werden, daß Stephanus die Worte nicht an Moses, sondern an Abraham gerichtet sein läßt, sowie daß er das ἐν τῷ ὄρει τούτῳ in das allgemeine ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ verändert.

7, 8. Διαθήκην περιτομῆς, einen Beschneidungsbund d. h. einen in der Beschneidung bestehenden und durch sie gekennzeichneten Bund, vgl. Gn. 17, 10f. — Ἰσαάκ, vgl. Gn 21, 2ff. καὶ Ἰσαάκ, korrekter müßte es heißen καὶ ὁ Ἰσαάκ, ebenso καὶ ὁ Ἰακώβ; dagegen hätte der Artikel bei τὸν Ἰσαάκ, τὸν Ἰακώβ nach syntaktischem Gebrauche fehlen dürfen, vgl. Mt 1, 2ff.

7, 9. Ζηλώσαντες, eifersüchtig, vgl. Gn 37, 11. ἀπέδοντο εἰς Αἴγυπτον, verkauften nach Ägypten, vgl. Gn 37, 28; 45, 4. — ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ (wie Lk 1, 28. 66) hier nach Gn 39, 21.

7, 10. Χάρις, nicht göttliche Gnade (Meyer), sondern Gunst vor dem Könige. (LXX Gn 39, 4: ἐναντίον τοῦ κυρίου αὐτοῦ [Putiphar]; Gn 39, 21: ἐναντίον τοῦ ἀρχιδεσμοφύλακος). — σοφία Weisheit<sup>5)</sup>, mit der er Träume auslegte und in bedrängter Lage Rat erteilte, Gn 41, 39. — καὶ κατέστησεν näher bestimmt durch ἡγοούμενον. Vgl. zur Geschichte Gn 41, 40—43.

<sup>1)</sup> Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im NT 102.

<sup>2)</sup> Baumgarten I 134. Holtzmann, Apostelgeschichte 57. Spitta 118. Knabenbauer 124. Wendt 155. Belser, Apostelgeschichte 94 u. a.

<sup>3)</sup> Baur, Programm 18 A. 6.

<sup>4)</sup> Theologische Studien und Kritiken LXXIII (1900) 549.

<sup>5)</sup> Nach B. Weiß (Apostelgeschichte 116) ist σοφία im Sinne von 6, 10 hinzugefügt.

7, 11. Vgl. Gn 41, 54 ff.; — *θλίψις μεγάλη*, vgl. Mt 24, 21. — *χορτάσματα* bei den LXX Gn 24, 25; 42, 27 u. ö. Viehfutter; hier allgemein Nahrungsmittel.

7, 12. *Ἀκούσας* mit folgendem Partizip (vgl. Blafß, Grammatik 251) er hörte von dem Vorhandensein von Weizenspeise. — *σιτία* Weizenspeise (vgl. Spr 30, 22) Korrelat zu *χορτάσματα*. — *εἰς Αἴγυπτον* so A (nach D *ἐν Αἰγύπτῳ*) zu verbinden mit *ἐξαπέστειλεν*. Hierdurch erst wird angegeben, wo die *σιτία* vorhanden waren. — *πρῶτον* = *τὸ πρότερον* zum ersten Male, als Gegensatz zu *ἐν τῷ δευτέρῳ* v. 13.

7, 13. *Ἐγνωρίσθη* zu lesen nach A B; nach Blafß *ἀνεγνωρίσθη*. — Zu *τὸ γένος Ἰωσήφ* (statt *αὐτοῦ*) vgl. Weiß, Apostelgeschichte 14. *μετακαλεῖσθαι* 10, 32; 20, 17; 24, 25 = att. *μεταπέμπεσθαι*. — *ἐν ψυχαῖς ἑβδομήκοντα πέντε*, nach dem hebräischen Texte (Gn 46, 26. 27 und in Dt 10, 22 auch LXX, ausgenommen Cod. A) war die Gesamtzahl derer, die nach Ägypten zogen, 70 Seelen. Stephanus folgt hier den LXX (Gn 46, 27; Ex 1, 5), die 75 Seelen zählten<sup>1)</sup>. Die Differenz der Zählung ist dadurch entstanden, daß die LXX zu den 66 mit Jakob nach Ägypten gekommenen Familiengliedern nur die 9 Söhne Josephs, die die LXX Gn 46, 27 statt der zwei des Grundtextes angeben, hinzuzählten, während der Grundtext außer 2 Söhnen Josephs mit Recht auch noch Jakob und Joseph berücksichtigte.

7, 15 *Κατέβη εἰς Αἴγυπτον*, vgl. Gn 46, 5; Dt 10, 22. *ἐτελεύτησεν* Ex 1, 6. — *αὐτὸς καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν*, gemeint sind die Patriarchen v. 9.

7, 16 *μετετέθησαν εἰς Σινχέμ*, sie (d. i. ihre Leichen) wurden nach Sichem überführt. Das *μετετέθησαν* läßt sich nicht mit Kuinoel<sup>2)</sup> u. a. nur auf *πατέρες* beziehen; da v. 15 auch der Tod Jakobs und seiner Söhne zusammen berichtet wird, ist dazu als Subjekt *αὐτὸς καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν* zu nehmen. So wurden also nach Stephanus Jakob, Joseph und seine Brüder alle in Sichem bestattet. Das AT (Jos 24, 32) weiß nur von dem Begräbnis Josephs in Sichem; der Beerdigungsort seiner Brüder wird dagegen nicht genannt. Stephanus hat sich mit seiner Angabe vielleicht auf eine alte Überlieferung gestützt, wonach alle Brüder Josephs

<sup>1)</sup> Die Zahl der LXX ist falsch; vgl. Hieronymus, Quaestionum hebraicarum in Genesim liber unus 46, 27; Migne, P. lat. XXIII 1001; Revue biblique N. S. II (1905) 284 ff.

<sup>2)</sup> Commentarius in libros NT historicos IV 240.



in Sichem bestattet waren, wie auch rabbinische Stellen<sup>1)</sup> berichten. Daß außer Joseph auch seine Brüder in Palästina begraben wurden, findet sich Jubiläen 46, 9; doch wird hier als Begräbnisort die Doppelhöhle auf dem Gebirge genannt. Jakob wurde nach Gn 49, 30; 50, 13 in Abrahams Begräbnisstätte, in der Grotte Makphela bei Hebron begraben, die nach Gn 23, 16 Abraham von Ephron, dem Hethiten, gekauft hatte. Nach Josephus<sup>2)</sup> haben alle Patriarchen in Hebron (das nach Gn 23, 19; 35, 27 mit Mamre identisch, nach 13, 18 der Bezirk ist, zu dem jenes gehört; nach Niese: Nebron) ihre Ruhestätte gefunden. Während Felten<sup>3)</sup> meint, Josephus sei einer irrigen Lokaltradition gefolgt, haben andere es bedeutungsvoll finden wollen, daß Stephanus sich dieser Tradition nicht angeschlossen hat. So nahmen Kuinoel<sup>4)</sup> u. a. an, Stephanus habe zu verstehen geben wollen, daß die Samariter, denen zu seiner Zeit Sichem gehörte, als Inhaber der Gräber der Patriarchen von Gott nicht verstoßen sein könnten<sup>5)</sup>.

Daß die Gräber der zwölf Patriarchen bei Sichem gewesen seien, berichtet auch Hieronymus<sup>6)</sup>. — α̅ ὠνήσατο Ἀβραάμ welche Abraham kaufte. Nach Gn 23, 16 kaufte Abraham die Grabstätte bei Hebron. Die in unserem Verse erwähnte Grabstätte bei Sichem aber erwarb nach Gn 33, 19 Jakob von den Söhnen Hemors, des Vaters des Sichem. Hier liegt demnach eine Verwechslung der beiden Grabstätten vor, welche wohl dadurch entstand, daß Jakob und Joseph in derselben Grabstätte beigesetzt gedacht sind. Ob für diese Identifizierung der Grabstätten auch eine Tradition vorlag, läßt sich nicht sagen. Mannigfaltige Interpretationskünste hat man angewandt, um den offenbaren Widerspruch zu heben. Calmet und Hervey meinen, daß durch einen Fehler des Abschreibers Ἀβραάμ statt Ἰακώβ in den Text gekommen sei. Kuinoel<sup>7)</sup> u. a. wollen Ἀβραάμ streichen und ὠνήσατο impersonell (quod emptum erat) fassen. Für diese Kon-

<sup>1)</sup> Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae und Wetstein z. St.

<sup>2)</sup> Ant. II, 8, 2.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 151.

<sup>4)</sup> A. a. O. 241 f.

<sup>5)</sup> Dagegen Nösgen, Apostelgeschichte 161: „was eine ganz unzeitige Vermengung von Nebestreitpunkten mit der Sache, welche er führte, gewesen wäre.“

<sup>6)</sup> Ad Eustochium Virginem, epistola 108 n. 13; Migne, P. lat. XXII 889.

<sup>7)</sup> A. a. O. 240.

jektoren lassen sich jedoch keine Zeugen beibringen. Nach anderen nennt Stephanus hier den Abraham als Stammvater statt seines Enkels als Käufer, ebenso wie häufig im AT Jakob (Israel) statt seiner Enkel und Nachkommen steht. Allein für den Namen Abraham läßt sich ein solcher Gebrauch nicht nachweisen. Feltens<sup>1)</sup> u. a. nehmen an, daß Stephanus auch hier einer mündlichen Überlieferung gefolgt sei, nach welcher Abraham außer dem Gn 23, 9—16 erwähnten Kaufe noch einen anderen bei Sichem gemacht habe, obgleich das AT nichts davon berichtet. In Gn 12, 6f. soll dieser Kauf angedeutet sein. Wollte man selbst diese Hypothese annehmen, so bleibt es unwahrscheinlich, daß Abraham, ebenso wie sein Enkel Jakob, den Söhnen Hemors einen Acker abgekauft haben soll. — *τιμῆς ἀργυρίου*, vgl. Gn 33, 19, wo die bestimmte Summe angegeben wird. Hier ist der allgemeine Ausdruck bezeichnender, da es nur darauf ankommt, daß überhaupt ein Preis gezahlt wurde. — *παρὰ τῶν υἱῶν Ἑμμὼρ ἐν Συγχέμ* so wohl die ursprüngliche Lesart (x\* BC; Weiß, Blass u. a.). Liest man *παρὰ τῶν υἱῶν Ἑμμὼρ τοῦ Συγχέμ* (DHP; Wendt u. a.), so liegt hier scheinbar eine weitere Schwierigkeit vor, da Gn 34, 2 Sichem der Sohn des Hemor genannt wird. Allein wie Wendt<sup>2)</sup> gegen Blaß<sup>3)</sup> bemerkt, wird durch den Genitiv der Verwandtschaft hier das Vatersein bezeichnet, ebenso wie Mk 15, 47; 16, 1; Lk 24, 10 das Muttersein; vgl. LXX Gn 33, 19: *παρὰ Ἑμμὼρ πατρὸς Συγχέμ*. Die Verbindung „von den Söhnen Hemors, des Vaters Sichems“ entspricht genau dem hebräischen Texte von Gn 33, 19.

b) Die mosaische Zeit. 7, 17—43.

„17. Wie aber die Zeit der Verheißung sich näherte, welche Gott dem Abraham zugesagt hatte, wuchs das Volk und mehrte sich in Ägypten, 18. bis daß ein anderer König über Ägypten aufstand, der Joseph nicht kannte. 19. Dieser übte Arglist gegen unser Geschlecht und zwang durch Mißhandlung die Väter, ihre neugeborenen Kinder auszusetzen, damit sie nicht am Leben blieben. 20. In dieser Zeit wurde Moses geboren, und er gefiel Gott. Und er wurde drei Monate lang in seines Vaters Hause genährt. 21. Als er aber ausgesetzt war, nahm ihn die Tochter Pharaos zu sich und erzog ihn sich zum Sohne. 22. Und Moses wurde unterrichtet in allerlei

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 151.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 157.

<sup>3)</sup> Acta Apostolorum 98.

Weisheit der Ägypter, und er war mächtig in seinen Worten und Werken. 23. Wie er aber vierzig Jahre vollendet hatte, kam es ihm in den Sinn, seine Brüder, die Söhne Israels, zu besuchen. 24. Und da er einen sah, dem Unbill geschah, wehrte er ab und schaffte Vergeltung dem Mißhandelten, indem er den Ägypter erschlug. 25. Er meinte aber, die Brüder sollten merken, daß Gott durch seine Hand ihnen Rettung gebe. Sie aber merkten es nicht. 26. Und am folgenden Tage erschien er bei ihnen, da sie stritten, und er wollte sie zum Frieden versöhnen, indem er sprach: Männer, ihr seid Brüder; warum tut ihr einander Unrecht? 27. Der aber seinem Nächsten Unrecht tat, stieß ihn von sich und sprach: Wer hat dich zum Herrscher und Richter über uns eingesetzt? 28. Du willst mich doch nicht töten, wie du gestern den Ägypter getötet hast? 29. Moses aber floh auf dieses Wort hin und wurde ein Fremdling im Lande Madian, wo er zwei Söhne erzeugte. 30. Und nach Verlauf von vierzig Jahren erschien ihm in der Wüste des Berges Sinai ein Engel in der Feuerflamme eines Dornbusches. 31. Als aber Moses es sah, staunte er über das Schauspiel. Und als er hinzutrat, um es zu betrachten, erging eine Stimme des Herrn: 32. Ich bin der Gott deiner Väter, der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs. Moses aber zitterte und wagte nicht hinzuschauen. 33. Es sprach aber zu ihm der Herr: Löse die Schuhe von deinen Füßen. Denn die Stätte, worauf du stehst, ist heiliger Boden. 34. Gesehen habe ich die Mißhandlung meines Volkes in Ägypten und vernommen sein Seufzen, und ich bin herabgestiegen, sie zu befreien. Und nun komm her, ich will dich nach Ägypten senden. 35. Diesen Moses, welchen sie verleugneten, indem sie sprachen: Wer hat dich zum Herrscher und Richter bestellt?, diesen hat Gott als Herrscher und Erlöser gesandt mit der Hand des Engels, der ihm im Dornbusche erschienen war. 36. Dieser führte sie heraus, indem er Wunder und Zeichen tat im Lande Ägypten und im Roten Meere und in der Wüste vierzig Jahre lang. 37. Dies ist der Moses, der zu den Kindern Israels sprach: Einen Propheten wird Gott euch aus euren Brüdern erwecken wie mich. 38. Dieser ist's, der bei der Gemeindeversammlung in der Wüste mit dem Engel verkehrte, der zu ihm auf dem Berge Sinai sprach, und mit unseren Vätern, der lebendige Worte empfang, um sie euch zu geben. 39. Ihm wollten unsere Väter nicht gehorchen, sondern sie verwarfen ihn und wandten sich in ihren Herzen nach Ägypten, da sie zu Aaron sprachen: 40. Mache uns Götter, die vor uns herziehen.

Denn dieser Moses, der uns aus dem Lande Ägypten geführt hat, — wir wissen nicht, was ihm widerfahren ist. 41. Und sie machten einen Stier in jenen Tagen und brachten dem Götzenbilde ein Opfer dar und erfreuten sich an den Werken ihrer Hände. 42. Gott aber wandte sich ab und gab sie hin, dem Himmelsheere zu dienen, so wie im Buche der Propheten geschrieben steht: doch nicht Schlachtopfer und Gaben habt ihr mir dargebracht vierzig Jahre lang in der Wüste, Haus Israel? 43. Nein, vielmehr trugt ihr das Zelt des Moloch und das Sternbild eures Gottes Romphan, die Bildwerke, welche ihr gemacht habt, um sie anzubeten. Und ich werde euch versetzen über Babylon hinaus.“

7, 17. Καθώς, dem entsprechend wie, in dem Maße als (Mk 4, 33). — ἥς ὡμολόγησεν (wie Jer 44, 25; Mt 14, 7) welche Gott zugesagt hatte nach v. 5—7. — ἠῤῥξῃσεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη, vgl. Ex 1, 7.

7, 18. Vgl. Ex 1, 8. — ἄχρῃ οὖν wie Lk 21, 24. — βασιλεὺς ἑτεροῦ hier ein „fremder“ König, weil mit ihm eine andere Dynastie auf den Königsthron kam<sup>1)</sup>.

7, 19. Κατασοφισάμενος τὸ γένος ἡμῶν, arglistig unser Geschlecht behandelnd; vgl. Ex 1, 10 LXX, wo der König spricht: δεῦτε οὖν κατασοφισώμεθα αὐτούς. — ἐκάκωσεν τοὺς πατέρας ἡμῶν τοῦ ποιεῖν ἐκθετα τὰ βρέφη αὐτῶν, mißhandelte unsere Väter, um zu bewirken, daß ihre Kinder ausgesetzt würden. Zur Geschichte vgl. Ex 1, 10, 15, 16, 22, wonach die Hebammen nur die Knaben ums Leben bringen sollten. — εἰς τὸ μὴ ζωογονεῖσθαι, damit sie nicht am Leben erhalten würden. Die Übersetzung: „damit keine Kinder geboren werden sollten“, d. h. um ihnen das Kindererzeugen zu verleiden<sup>2)</sup>, ist unrichtig.

7, 20. Ἀσπεῖος τῷ θεῷ, fein für Gott, im Urteile Gottes, Gott gefallend, Bezeichnung der hervorragenden Schönheit des Moses. Vgl. zum Ausdruck Jon 3, 3 LXX: πόλις μεγάλη τῷ θεῷ; Gn 10, 9: γίγας κυνηγὸς ἐναντίον κυρίου. Zur Sache vgl. Ex 2, 2; Hebr 11, 23. Auch Philo<sup>3)</sup> und Josephus<sup>4)</sup> rühmen die Schönheit des Moses. Abzulehnen ist die Annahme Nösgens<sup>5)</sup>, mit τῷ θεῷ verbunden könne das ἀσπεῖος nur von einer vor Gott gültigen geistlichen Schönheit verstanden werden. — ὃς ἀντιτάθη Ex 2, 2.

<sup>1)</sup> Josephus, Ant. II, 9, 1.    <sup>2)</sup> So Olshausen-Ebrard 116.

<sup>3)</sup> Vita Mosis I, 3. 4.

<sup>4)</sup> Ant. II, 9, 7 (παῖς μορφῇ θεῖος).

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 162.



7, 21. Ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ inkorrekt, besser wäre der Akkusativ. — ἀνείλατο αὐτόν, hob ihn auf, d. h. nahm ihn zu sich. Das Medium deutet möglicherweise auf Adoption; vgl. Ex 2, 10.

7, 22. Καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, und Moses wurde unterrichtet mit allerlei Weisheit der Ägypter. Das AT erzählt hiervon nichts, wohl aber Philo<sup>1)</sup> und sonst die jüdische Überlieferung<sup>2)</sup>. Die Weisheit der Ägypter umfaßte damals besonders Musik, Astronomie, Mathematik, Naturkunde und Medizin und wurde in der Priesterkaste gepflegt (vgl. Js 19, 12). — ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ, er war mächtig in seinen Worten und Werken. Nach Ex 4, 10 LXX: οὐχ ἱκανός εἰμι . . . ἰσχυρόφωνος καὶ βραδύγλωσσος ἐγώ εἰμι; Ex 4, 11—16; 6, 30—7, 2 war Moses unbeholfen im Reden, so daß sein Bruder Aaron für ihn reden sollte. Ein Widerspruch liegt jedoch nicht vor<sup>3)</sup>. An der alttestamentlichen Stelle redet Moses nämlich in Demut von sich selbst; er konnte aber auch ohne Wortgewandtheit wortgewaltig sein und einen großen Eindruck durch die Kraft und Tiefe seiner Gedanken hervorrufen. Stephanus hat die Macht des Inhaltes der Rede und ihre Wirkungen im Sinne. Josephus<sup>4)</sup> rühmt gleichfalls die Beredsamkeit des Moses. Daß Moses mächtig in seinen Werken gewesen sei, bestätigt die Angabe des Josephus<sup>5)</sup> über eine Expedition des Moses gegen die Äthiopier.

7, 23. Ὡς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρακονταετῆς χρόνος, wörtlich: als ihm aber eine vierzigjährige Zeit voll wurde. Vgl. Ex 7, 7, woran anschließend Stephanus den Moses bei seinem erstmaligen Auftreten halb so alt sein läßt als bei seinem zweiten (vgl. v. 30), während nach Jubiläen 47, 9f. Moses genau 42 Jahre alt war. — ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ, stieg es ihm auf in sein Herz; hebraisierend vgl. Jer 3, 16; 32, 35. — τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ vgl. Ex 2, 11.

7, 24. Τίνα ἀδικούμενον, einen, dem Unbill geschah. — ἤμύνατο, wehrte er ab. Wahrscheinlich ist diese Bedeutung die richtige,

<sup>1)</sup> Vita Mosis I, 5; ed. Mangey II 83f.

<sup>2)</sup> Vgl. Schürer II 343. Siehe zur Tradition über Moses überhaupt Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti I (1713—1723) 825—868; II 111—130. Beer, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage (Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums III), Leipzig 1863.

<sup>3)</sup> Gegen B. Weiß, Apostelgeschichte 118 u. a.

<sup>4)</sup> Ant. III, 1, 4: πλήθουν δμλεῖν πιθανώτατος; vgl. 2, 4; 8, 49.

<sup>5)</sup> Ant II, 10.

wie Jos 10, 13; Ps 118, 10—12; Est 6, 13; 2 Makk 10, 17. Möglicherweise hat aber das Medium hier die Bedeutung des Aktivums „Beistand leisten“, wie Js 59, 16. — *πατάξας τὸν Αἰγύπτιον*, dadurch daß er den Ägypter erschlug. Zur Sache vgl. Ex 2, 12. D und versio aeth. lesen nach *Αἰγύπτιον: καὶ ἔκρουεν αὐτὸν ἐν τῇ ἄμυρ*. Dieser Zusatz ist schon deshalb nicht sinnentsprechend, weil nach v. 25 Moses ja auf Grund dieser Tat als Retter anerkannt zu werden hofft <sup>1)</sup>).

7, 25. *Ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι* . . . wir werden annehmen können, daß das Volk wußte, wer Moses war. Im Buche Exodus finden wir nicht die Motivierung der Tat des Moses, nach welcher sie als Befreiungstat erscheint. Jedoch auch Philo <sup>2)</sup> faßt sie so auf und entschuldigt den Totschlag <sup>3)</sup>).

7, 26. *Ὁφθῆν, er kam zu Gesichte*. — *συνήλλασεν αὐτοὺς εἰς εὐοχήν*, wollte sie versöhnen zum Frieden; imperf. de conatu, weil es zu einer wirklichen Versöhnung nicht kam. — *ἀδελφοί ἐστε* Beweggrund zur Versöhnung, aber auch eine Verschärfung ihrer Schuld. Das *ἀδικεῖτε ἀλλήλους* wird absichtlich beiden Teilen zugeschrieben, weil es sich um eine Versöhnung beider handelt. Trotzdem ist v. 27f. nach Ex 2, 13 von dem *ἀδικῶν τὸν πλησίον* die Rede, wobei an den Hauptschuldigen gedacht ist, der der Versöhnung widerstrebte (B. Weiß).

7, 27f. Vgl. Ex 2, 14. *ἀπόσατο* Zusatz zu dem alttestamentlichen Berichte. — Die Zurückweisung erfolgt wörtlich nach Ex 2, 14.

7, 29. *Ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*, auf dieses Wort hin, um dieses Wortes willen; *ἐν* bezeichnet hier den Grund. Moses erkannte aus diesem Worte, daß sein Volk ihn nicht als seinen Erretter (v. 25) gegen die Rache Pharaos schützen werde. Die Erzählung des AT hat hier eine Wendung erhalten. Dort flieht Moses aus Furcht vor Pharao (Ex 2, 15 LXX: *ἤκουσεν δὲ Φαραὼ τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἐζήτην ἀνελεῖν Μωϋσῆν*), und die Antwort des Hebräers ist ihm nur ein Besorgnis erregendes Zeichen der Öffentlichkeit seiner Tat; hier gilt die Antwort als Ausdruck der Widerspenstigkeit des Volkes (vgl. v. 35) und wird insofern das Motiv zur Flucht <sup>4)</sup>. —

<sup>1)</sup> Auch Blaß (Theologische Studien und Kritiken LXIX [1896] 461) meint: „Gegen den Zusatz vom Verstecken im Sande werden wir jetzt noch mißtrauischer sein als vorm.“

<sup>2)</sup> Vita Mosis I, 8. 9.

<sup>3)</sup> Vgl. Augustinus, Quaest. in Heptateuchum II, 2; Migne, P. lat. XXXIV 597.

<sup>4)</sup> Overbeck 104.

*πάροιχος* vgl. Ex 2, 22. — *Μαδιάμ* die Landschaft Midian in Arabia Petraea. — *νιὸς δύο* Ex 1, 22; 18, 3 f.

7, 30. *Πληρωθέντων ἐτῶν τεσσεράκοντα*, vgl. die Zahlangaben v. 23 und Ex 7, 7. Nach Jubiläen 48 währte der Aufenthalt des Moses in Midian 36 bzw. 38 (bzw. 43) Jahre <sup>1)</sup>. — *ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ*, in der Wüste des Berges Sinai, vgl. Ex 19, 1 f.; Lv 7, 38. Es heißt Ex 3, 1, daß Moses die Erscheinung nahe beim Berge Horeb hatte. Dies ist kein Widerspruch, denn der Sinai ist ein Berggipfel in einer größeren Gebirgsmasse, die den Namen Horeb führt <sup>2)</sup>. — *ἄγγελος* der Engel vertritt Jahwe und sein Wort ist die Stimme des Herrn, vgl. v. 31. — *ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου*, in der Feuerflamme eines Dornbusches. Die Feuerflamme wird nicht als aus dem Busch hervorbrechend (Ex 3, 2 LXX: *ὠφθῆ δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάτου*), sondern als die eines brennenden Dornbusches bezeichnet.

7, 31. *Τὸ ὄραμα*, die Erscheinung, das Schauspiel. — *φωνή Κυρίου*, durch den Engel spricht der Herr selbst, vgl. Ex 3, 3 f.

7, 32. *Ἐντρομος γενόμενος* wie 16, 29; vgl. *ἔμφοβος γενόμενος* 10, 4. — *κατανοῆσαι* (wie v. 31) aufmerksam betrachten, vgl. Ex 3, 6: *ἀπέστρεψε δὲ Μ. τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*.

7, 33. Im Buche Exodus spricht Gott zunächst diese Worte, dann erst die v. 32 berichteten. *λῦσον τὸ ἐπόδημα τῶν ποδῶν σου*, die Morgenländer entblößten beim Eintritt in den Tempel ihre Füße, um dadurch zu vermeiden, daß der heilige Erdboden durch die beschmutzte Sandale entweiht werde (vgl. Jos 5, 16). Auch die jüdischen Priester verrichteten nach jüdischer Tradition den Dienst im Tempel unbeschuht <sup>3)</sup>. Der Ort der Erscheinung war hier geheiligt durch die Gegenwart Gottes.

7, 34. *Ἰδὼν εἶδον*, wieder und wieder sah ich; Hebraismus. — *καὶ κατέβην* Ex 3, 8. — *δεῦρο ἀποστείλω σε*, komm, laß mich dich senden. Coni. adhortativus.

7, 35. *Ὅν ἠρνήσαντο*, was der eine v. 27 gesprochen hatte, wird hier auf das ganze Volk bezogen. — *τοῦτον* nachdrückliche Wiederaufnahme des *τοῦτον τὸν Μωϋσῆν*. — *ἄρχοντα καὶ λυτρωτήν*

<sup>1)</sup> In Bereschith Rabba fol. 115 heißt es: Moses in palatio Pharaonis 40 annos degit, in Mediane 40 annos et 40 annos Israeli ministravit (vgl. Lightfoot z. d. St.).

<sup>2)</sup> Vgl. Artikel Sinai, in: R E XVIII 381 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Artikel Schuhe, in: Schenkels Bibellexikon V 255.

gesteigerte Bezugnahme auf ἄρχοντα καὶ δικαστήν, — σὺν χειρὶ ἀγγέλου, in Begleitung der Hand eines Engels. Die Hand des Engels, der ihm im Busch erschienen war, begleitete ihn bei der Ausführung seines Heilswerkes. Bei ἐν χειρὶ (so Rez.) wäre nur daran zu denken, daß die Engelshand die Aussendung vermittelt hat. — βάτος wechselndes Geschlecht vgl. Mk 12, 26: ἐπὶ τοῦ βάτου.

7, 36. Ἐν ἐρυθρῇ θαλάσῃ, im Roten Meere. Hilgenfeld <sup>1)</sup> meint, da das „Rote Meer“ nur noch 1 Makk 4, 2; Weish 10, 18; 19, 7; Hebr 11, 29 genannt werde, so könne man nicht umhin, hier eine Abhängigkeit von der um 45 aer. Dion. verfaßten Himmelfahrt des Moses (Mos. assumpt. III, 1: qui [Moyses] multa passus est in Aegypto et in mari rubro et in heremo annis XL) anzunehmen. Sehr auffallend ist es, daß Hilgenfeld nicht auch Ex 13, 18; 15, 4 unter den Stellen nennt, die das „Rote Meer“ erwähnen. Er erkennt auch an, daß die Assumptio von den Leiden und nicht von den Taten des Moses redet; es steht also der Annahme nichts im Wege, daß sowohl Assumptio wie Stephanus den Ausdruck „Rotes Meer“ im Anschluß an den Sprachgebrauch des damaligen Judentums angewandt haben. Die übereinstimmende Zusammenstellung ergab sich leicht aus der Geschichte des Moses, worin Ägypten, das Rote Meer und die Wüste die einzigen Orte sind, wo Moses seine Taten vollbrachte <sup>2)</sup>.

7, 37 beruht auf Dt 18, 15; vgl. Apg 3, 22.

7, 38. Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ, bei der Gemeindeversammlung in der Wüste, nämlich am Tage der Gesetzgebung; vgl. LXX Dt 4, 10; 9, 10; 18, 16. Daß das Zusammentreffen des Moses mit dem Engel auf dem Sinai ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ stattgefunden habe, ist mit dem AT nicht vereinbar. Schmiedel <sup>3)</sup> will, da es auch als Meinung des Verfassers unbegreiflich sei, die genannten drei Worte mit oder ohne nachfolgendes μετὰ dicht vor τῶν πατέρων rücken oder noch lieber als Randbemerkung hierzu fassen. — μετὰ τοῦ ἀγγέλου. Wie hier ein Engel, so werden an anderen Stellen ihrer mehrere als Überbringer oder Urheber der Gesetzgebung gedacht (vgl. v. 53; Hebr 2, 2; Gal 3, 19; Dt 33, 2 LXX: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, auch Js 63, 9). Nach dem AT hat Moses nicht mit dem Engel, sondern mit Gott selbst gesprochen.

<sup>1)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 399 A. 2.

<sup>2)</sup> Gegen Hilgenfeld siehe Nösgen, Neue kirchliche Zeitschrift IX (1898) 670 A. 1.

<sup>3)</sup> Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1898, 50; bei Wendt 160 A.



Die Anschauung von der Vermittlung durch Engel beruht auf jüdischer Tradition <sup>1)</sup>. Die paulinische Interpretation jedoch, daß darin ein Anzeichen des geringeren Wertes des mosaischen Gesetzes im Vergleich zu der durch den Sohn Gottes vermittelten neutestamentlichen Offenbarung liege, macht sich unsere Stelle nicht zu eigen <sup>2)</sup>. — *λόγια ζῶντα*, lebendige Worte, d. h. Worte, denen Wert und Kraft zukommt, deren Erfüllung Segen und Leben verleiht, vgl. Dt 32, 47; Hebr 4, 12; 1 Petr 1, 23; siehe auch Mt 19, 17. — *δοῦναι ὑμῖν*, in Vorbereitung auf v. 53 erhält die Gesetzgebung eine direkte Beziehung auf die Hörer; *ὑμῖν* haben s B 36. 43, die meisten Handschriften dagegen *ἡμῖν*, welches aber offenbar dem *τῶν πατέρων ἡμῶν* konformiert ist <sup>3)</sup>.

7, 39. *Οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι* betont wahrscheinlich nach Ez 20, 8: *οὐκ ἠθέλησαν εἰσακοῦσαί μου*, daß sie nicht gehorsam werden wollten (Weiß). — Objekt zu *ἀπώσαντο* sind wohl nach Ez 20, 13: *τὰ δικαιώματά μου ἀπώσαντο*, 24: *τὰ προστάγματά μου ἀπώσαντο*, die *λόγια ζῶντα* (v. 38). — *ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον* d. h. sie wandten ihre Herzen zum ägyptischen Götzendienst, vgl. Ez 20, 7f.

7, 40. Vgl. Ex 32, 1. 23. — *θεοῦς* Plural der Kategorie ohne Rücksicht auf die Zahl, wie aus Ex 32, 4 hervorgeht; vgl. Mt 2, 20. — *ὁ γὰρ Μ. οὗτος — οὐκ οἶδμεν τί γέγονεν αὐτῷ* Anakoluthie wie Jo 7, 38; 17, 2.

7, 41 beruht auf Ex 32, 4—6. — *ἐμοσχοποιήσαν* sie machten einen Stier. Das Wort kommt sonst weder im biblischen, noch im profanen Sprachgebrauche vor. Ex 32, 4: *ἐποίησεν μόσχον*. — *ἀνήγαγον θυσίαν* wörtlich: sie brachten ein Opfer hinauf d. i. auf den Altar. — *εἰδωλον* (Js 30, 22; 2 Chr 23, 17; Offb 9, 20) das Stierbild, unter dem sie Jahwe verehrten. — *εὐφροαίνοντο* es ist an Opfermahl und Spiel gedacht, vgl. Ex 32, 6 LXX . . . *καὶ ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πλεῖν, καὶ ἀνέστησαν παίζειν*.

7, 42. *Ἐστρεψεν δὲ ὁ θεός*, es wandte sich aber Gott ab. Weiß <sup>4)</sup>, Hilgenfeld <sup>5)</sup>, Knabenbauer <sup>6)</sup> u. a. nehmen *στρέφειν*.

<sup>1)</sup> Vgl. Josephus, Ant. XV, 5, 3.

<sup>2)</sup> Vgl. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888, 62; Wendt 160; Feine, Artikel Stephanus, in: RE XIX 8f.

<sup>3)</sup> B. Weiß, Apostelgeschichte 15.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 121.

<sup>5)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 400.

<sup>6)</sup> Commentarius in Actus Apostolorum 133.

in transitivem Sinne: Gott habe die Israeliten vom Bilderdienst zum Sternendienst umgewandt. Dagegen spricht, daß dem *ἔστρεψεν* noch ein *παρέδωκεν* folgt, während der reflexive Sinn die Dahingabe an den Sternendienst ausdrücklich als eine Folge der zürnenden Abwendung Gottes (vgl. Js 63, 10) erscheinen läßt (Wendt). *καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν*, vgl. Röm 1, 24. 26. *τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ*, dem Himmelsheere. Die Gestirne sind als belebte Mächte gedacht, vgl. Dt 4, 19; 17, 3. — *ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν* d. h. im Buche der kleinen Propheten, vgl. Apg 1, 20. — Um den Hang der Israeliten zum Götzendienste während des Wüstenzuges zu beweisen, zitiert Stephanus eine Stelle aus Am 5, 25—27 (fast genau nach den LXX). — *μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηγάκατέ μοι ἔτη τεσσαράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ, οἶκος Ἰσραήλ*; doch nicht Schlachtopfer und Gaben habt ihr mir dargebracht 40 Jahre lang in der Wüste? Böhl<sup>1)</sup> u. a. wollen diese Frage im bejahenden, ironischen Sinne gefaßt wissen. Allein, wie sich aus dem *μὴ* im Griechischen ergibt, setzt die Frage eine verneinende Antwort voraus und schließt einen Vorwurf in sich<sup>2)</sup>. Die Hl. Schrift (Ex 24, 4ff.; Lv 8, 9; Nm 7, 9f.) berichtet zwar, daß Gott in der Wüste gelegentlich geopfert wurde, aber nach Stephanus kommt dies nur als Ausnahme in Betracht. Im AT sind die Worte des Propheten kein Vorwurf, sondern sollen beweisen, daß zu einem gottgefälligen, frommen Leben keine Opfer notwendig seien. Wendt<sup>3)</sup> vermutet daher, daß auch Stephanus dem Hauptzwecke seiner Rede entsprechend die Stelle in diesem ursprünglichen Sinne angeführt und erst der Verfasser der Apostelgeschichte sie bei seiner Redaktion der Rede als Vorwurf aufgefaßt und in einen diesem Sinne entsprechenden Zusammenhang gestellt habe. Allein es ist nicht einzusehen, warum nicht Stephanus selbst, der das AT doch recht frei gebraucht, schon die Stelle in dem Zusammenhange, den die Apostelgeschichte bietet, vorgetragen haben soll. Warum alles dem Redaktor aufbürden und ihm zutrauen, daß er dieselbe Quelle nicht habe verstehen können, die man doch heutzutage mit so großer Sicherheit nachweisen zu können glaubt? „Der Redaktor ist immer der Einfältige,“ bemerkt gut Harnack<sup>4)</sup>.

7, 43. *Καὶ ἀνελάβετε*, im Urtexte von Amos 5, 26 wird die Stelle nicht auf die mosaische Zeit bezogen, sondern auf die Zeit-

<sup>1)</sup> Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament, Wien 1878, 134. 136.

<sup>2)</sup> Vgl. Wendt 162; Belser, Apostelgeschichte 100; u. a.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 162. <sup>4)</sup> Apostelgeschichte 182.

genossen, entweder in perfektischem Sinne: vielmehr habt ihr getragen, mit der Aussage, daß die Israeliten in der Wüste dem Götzendienste gehuldigt haben<sup>1)</sup>, oder in futurischem Sinne: so werdet ihr denn davontragen, womit gemeint wäre, daß die Israeliten die von ihnen jetzt verehrten Götter bald mit sich ins Exil nehmen werden<sup>2)</sup>. Marti<sup>3)</sup> betrachtet v. 26, da er nach keiner Deutung in den ursprünglichen Zusammenhang passe, als Einschub und glaubt, es sei darin eine Anspielung auf die späteren Bewohner Nordisraels zu sehen, die nach der Deportation der Israeliten und der Ansiedlung fremder Völkerschaften Jahwe und assyrisch-babylonische Gottheiten verehrten (vgl. 2 Kg 17, 28—34). Unsere Stelle bezieht im Anschlusse an die LXX die Aussage noch mit auf die mosaische Zeit. Die Worte bis *προσκυνεῖν αὐτοῖς* sind nicht mit dem Vorhergehenden zusammen als Frage aufzufassen<sup>4)</sup>, denn auf diese Fortsetzung der Frage könnte nicht auch eine verneinende Antwort gegeben werden, wie sie auf die Frage mit *μή* v. 42b erwartet wird (Wendt). — *ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολόχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ρομφά*, ihr trugt das Zelt des Moloch und den Stern eures Gottes Rompha. Die Israeliten haben anstatt der Bundeslade, die sie sonst auf dem Marsche trugen (vgl. Ex 25, 14; 1 Kg 2, 26), ein dem Moloch als Kultstätte geweihtes Zelt aufgehoben und auf ihren Wanderungen von einer Lagerstätte zur andern mit sich geführt: Der Stern des Gottes Rompha war ein von ihnen verfertigtes Symbol dieses Gottes. — Der Grundtext von Am 5, 26 ist ungefähr folgendermaßen zu übersetzen: „Und ihr truget den Sakkut (Sikkut) euren König und den Kewan (Kijun) euer Bild, nämlich den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht“<sup>5)</sup>. סכּוּת und כִּיּוּן sind demnach wirkliche Götternamen; auch die Masora faßt sie als solche auf, denn sie vokalisiert sie mit den Vokalen von שִׁקּוּן = Götze. Es wird aber zu punktieren sein סכּוּת und כִּיּוּן, welches assyrisch-babylonische Götternamen sind. Sak-

<sup>1)</sup> So Hitzig u. a. Nach Marti (Das Dodekapropheten 197) ist eine solche Konstruktion höchst fraglich. Budde liest: „habt ihr nicht getragen.“

<sup>2)</sup> So Ewald, Schrader, Orelli, Driver, Oettli u. a.

<sup>3)</sup> A. a. O. 197; ebenso Wellhausen, Chéyney, Nowack, Löhr, Meinhold.

<sup>4)</sup> So B. Weiß, Apostelgeschichte 122.

<sup>5)</sup> Marti (a. a. O. 197) möchte mit Wellhausen lesen: „und habt ihr zugleich euren König Sakkut und euren Gott Kewan, die ihr euch gemacht habt, in Prozession umhergetragen?“

kut<sup>1)</sup> (vgl. auch 2 Kg 17, 30 סְכוֹת בְּנוֹת) ist Beiname des Gottes Ninib (?) — Saturn; Kewan ist Kaivanu der Gott Saturn. Sakkut und Kaivanu erscheinen nebeneinander wie hier in assyrischem Texte<sup>2)</sup>. Auf eine Gestirngottheit weist auch כּוֹכַב אֱלֹהִים der Stern eures Gottes hin. — Die LXX nun haben den Urtext falsch aufgefaßt. Sie übersetzten סְכוֹת mit σαγγελί und sahen in dem danebenstehenden מְלַכְכֶּם den Eigennamen des Gottes. Moloch<sup>3)</sup> oder Molek (= Sandan)<sup>4)</sup> war der Name einer phönizischen oder kananäischen Gottheit und zwar der Himmels- und Sonnengottheit. Dieser Kult fand in Israel namentlich seit der Zeit des Königs Ahas Eingang; besonders wurden Kinder zum Opfer gebracht (Lv 18, 21; 20, 2ff.; 1 Kg 11, 7; 2 Kg 23, 10; Jer 7, 31; 32, 25). Statt des Πομφά<sup>5)</sup> der Apostelgeschichte haben die LXX Παυφάν, welches aller Wahrscheinlichkeit nach durch Textverderbnis aus Καυφάν entstanden ist<sup>6)</sup>.

τοὺς τύπους, die Bildwerke, hier Götzenbilder (Josephus Ant. I, 19, 11; XV, 9, 5). — καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπὶ κῆνα Βαβυλῶνος, und ich werde euch versetzen über Babylon hinaus. Nach dem Propheten Amos (5, 27) wird Gott die Israeliten als Strafe für ihren Götzendienst über Damaskus hinaus versetzen. Der in diesen Worten liegende Hinweis auf die babylonische Gefangenschaft wird

<sup>1)</sup> Kortleitner, De Polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos, Innsbruck 1908, 274: „Sakkut i. e. tutor, a radice סַכ, sak, cui vis tegendi inest.“ Anders H. Zimmern, Die Keilschriften und das Alte Testament<sup>3</sup>, Berlin 1903, 590 A. 8. 650. E. Schrader (Kewan und Sakkuth, in: Theol. Studien und Kritiken XLVII (1874) 328 A. 1) meint, dem Namen Sakkut wohne die Bedeutung terribilis inne.

<sup>2)</sup> Vgl. Zimmern, Beiträge zur Kenntniss der Babylonischen Religion 10; siehe auch Rogers, Artikel Chiun, in: Encyclopaedia Biblica I 749.

<sup>3)</sup> Zu Moloch siehe Baudissin, Jahve et Moloch, Leipzig 1874; Ders., Artikel Moloch, in: RE XIII 269 ff.; Kortleitner 216 ff.

<sup>4)</sup> Kortleitner 274: „Σάνδων sive Σάνδης (שַׁנְדָּן) i. e. adjutor.“

<sup>5)</sup> Die Schreibung des Namens ist verschieden. B. Orig. haben Πομφά (W.-H., Weiß); ⲛⲉ ⲀⲈⲈ einige Min. syr. sah. cop. wie LXX: Παυφάν oder Πεφάν (Lachmann); ⲛⲉ: Πομφάν; D Iren. vulg.: Πεμφάμ (Blaß); die meisten Min.: Πεμφάν (Rez.).

<sup>6)</sup> Schrader, Theologische Studien und Kritiken XLVII (1874) 324 ff.; Baudissin, Artikel Remphan, in: RE XVI 639 ff. Weitere Literatur zu Am 5, 26: Schrader, KAT<sup>2</sup> 442; KAT<sup>3</sup> 409 f.; Cheyne, Expositor, (1897) 42—44; Hirscht, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLIV (1901) 66 f.; Winckler, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1901, 316; van Hoonacker, Revue biblique N. S. II (1905) 181; Ders., Les Douze Petits Prophètes traduits et commentés, Paris 1908, z. St.



von Stephanus auf Grund der geschichtlichen Erfahrung dadurch stärker und klarer ausgedrückt, daß er für Damaskus Babylon einsetzt.

c) Die Zeit von Moses bis Salomo. 7, 44—50.

„44. Das Zelt des Zeugnisses war mit unseren Vätern in der Wüste, wie anordnete der, welcher zu Moses sprach, daß er es nach dem Bilde herstellen sollte, das er gesehen; 45. und dieses führten unsere Väter, die es überkommen haben, in Gemeinschaft mit Josua auch herein bei der Besitznahme der Heiden, welche Gott vertrieb vor unseren Vätern, bis zu den Tagen Davids. 46. Dieser fand Gnade vor Gott und erbat sich, eine Wohnstätte zu finden für den Gott Jakobs. 47. Salomo aber baute ihm ein Haus. 48. Allein der Höchste wohnt nicht an Stätten von Händen bereitet, wie der Prophet sagt: 49. Der Himmel ist mein Thron, die Erde aber der Schemel meiner Füße. Was für ein Haus wollet ihr mir bauen, spricht der Herr, oder welches ist die Stätte meiner Ruhe? 50. Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?“

7, 44. Ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, das Zelt des Zeugnisses (Ex 31, 7; Offb 15, 5). — ὁ λαλῶν (siehe v. 38) ehrfurchtsvolle Verschweigung des Appellativums. — κατὰ τὸν τύπον ὃν ἐωράζει das Stiftszelt ist zwar von Menschenhänden, aber nach göttlicher Anweisung (vgl. Ex 25, 9. 40) erbaut. Auch Hebr 8, 5 findet sich diese Anschauung <sup>1)</sup>).

7, 45. Ἐν τῇ κατασχέσει τῶν ἐθνῶν (Nm 33, 54; 36, 3; Lv 25, 24; 1 Chr 4, 33), bei der Besitznahme der Heiden, d. h. des von Heiden bewohnten Landes <sup>2)</sup>). Nach Meyer und Wold. Schmidt <sup>3)</sup> ist der Sinn: „während Heiden im Besitze seiner neuen Heimat waren“, nach Lechler „als sie den Besitz der Heiden antraten“. Weizsäcker übersetzt „in das Gebiet der Heiden“ (vgl. Vulg. „in possessionem gentium“). — ὃν ἐξώσεν ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου τῶν πατέρων ἡμῶν, welche Gott austrieb vor dem Angesichte unserer Väter weg. Vgl. Ex 34, 24; Dt 11, 23. — ἕως τῶν ἡμερῶν Δαυεὶδ zu verbinden mit εἰσήγαγον „da die Vertreibung der Völker nur Nebengedanke, der Hauptgedanke das

<sup>1)</sup> Vgl. A. Schaefer, Erklärung des Hebräerbriefes, Münster i. W. 1893, 218 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Wendt 164; Belser, Apostelgeschichte 102; u. a.

<sup>3)</sup> Bericht der Apostelgeschichte über Stephanus 18.

Heiligtum ist“<sup>1)</sup>. Kuinoel, Lange, Baumgarten, Zöckler ziehen die Worte zu *ἐξῴσαν*, als ob sie hervorheben sollten, daß Israel mit der Erwerbung seiner neuen Heimat bis auf Davids Zeit zu schaffen hatte.

7, 46 beruht auf 1 Sm 13, 14; 16, 12b; 2 Sm 7, 5; 1 Chr 17, 4; 22, 7; 1 Kg 8, 17 und Ps 132, 5, wo es sich nirgends um eine Bitte, sondern teils um ein Vornehmen, teils um ein Gelübde handelt (Ps 132, 3). — *ἐυρίσκειν χάριν* (Lk 1, 30) Hebraismus. Der Umstand, daß David Gunst vor Gott fand, soll seine Bitte begründen. *σκήνωμα* Zeltung, Behausung, auch Tempel, vgl. Ps 15, 1; 26, 8; 43, 3; von David als Bescheidenheitsausdruck gebraucht.

7, 47. Vgl. 1 Kg 6, 1; 8, 20; 1 Chr 17, 12; 2 Chr 3, 1.

7, 48. *Ὁὐχ ὁ ὑψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ*, der Höchste wohnt nicht in Händewerk. Die schroffe Gegenüberstellung der Ausdrücke will das Widerspruchsvolle der Meinung, daß Gott in einem menschlichen Bauwerke wohnen könne, recht hervortreten lassen.

7, 49f. Zitiert wird Js 66, 1f. fast genau nach den LXX, doch wechselt gegen die LXX *ποῖος* mit *τις* und der Schluß wird mit *οὐχί* statt mit *γάρ* eingeführt. — Baur<sup>2)</sup>, Zeller<sup>3)</sup>, Schneckenburger<sup>4)</sup>, Rauch<sup>5)</sup>, Overbeck<sup>6)</sup>, Weizsäcker<sup>7)</sup>, Pfleiderer<sup>8)</sup>, Spitta<sup>9)</sup>, Hilgenfeld<sup>10)</sup> nehmen an, Stephanus habe hier ein absolutes Verwerfungsurteil über den salomonischen Tempelbau aussprechen wollen. Dies geht indes zu weit. Stephanus spricht nur den Gedanken aus, daß es für den Allwirkenden keine Ruhestätte geben könne; Gott wohne und walte in der gesamten Schöpfung. Hiermit tritt er nur einer schiefen, übertriebenen Auffassung von der Bedeutung des Tempels entgegen. Von hier bis zu einer Mißbilligung des Tempelbaues ist es noch ein weiter

<sup>1)</sup> Overbeck 109.

<sup>2)</sup> Paulus I 55f.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 147.

<sup>4)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXVIII (1855) 558f.

<sup>5)</sup> Ebd. XXX (1857) 366.

<sup>6)</sup> Apostelgeschichte 109 ff.

<sup>7)</sup> Schenkels Bibellexikon V 390.

<sup>8)</sup> Urchristentum I 502.

<sup>9)</sup> Apostelgeschichte 118 f.

<sup>10)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 401f.

Schritt. Was Stephanus behauptet, ist der richtige Satz, daß dem Tempel nur ein relativer Wert zukommt <sup>1)</sup>).

d) Schluß der Rede. 7, 51—53.

„51. *Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren! Ihr widerstrebt stets dem Heiligen Geiste, wie eure Väter, so auch ihr.* 52. *Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? und sie haben getötet die voraus verkündigten vom Kommen des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr nun geworden seid!* 53. *Ihr, die ihr das Gesetz auf Engelanordnungen hin empfangen und nicht gehalten habt.*“

7, 51. *Σκληροτράχηλοι* Halsstarrige; vgl. Ex 32, 9; 33, 3. 5; 34, 9; Dt 9, 6. 13; 10, 16b; 31, 27; 2 Chr 30, 8. *ἀπερίμητοι καρδίας* (vgl. Lv 26, 41; Dt 10, 16a; Jer 9, 25) *καὶ τοῖς ὠσίν* (Jer 6, 10), Unbeschnittene an Herzen und Ohren. Äußerlich zwar beschnitten, sind sie ihrer Gesinnung nach nicht besser als die Heiden. — *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε* vgl. Nm 27, 14; Js 63, 10; Mal 3, 7a.

7, 52. Vgl. 1 Kg 19, 2f.; Jer 2, 30; 20, 2; 2 Chr 24, 19. 21; 36, 16; siehe auch Mt 5, 12; Lk 11, 47—51. — *ἐδίωξαν*, wie Jeremias, Amos (Am 7, 10ff.). Isaias ist nach der Überlieferung sogar getötet. Vgl. auch Lk 11, 47 usw. — *τοὺς προκαταγγέιλαντας* d. h. die Propheten. — *τοῦ δικαίου* des Gerechten d. h. Jesu vgl. 3, 14; 22, 14. Der Ausdruck steht in scharfem Kontrast zu dem an ihm begangenen Morde. — *προδότες*, sie haben Jesus dem Pilatus übergeben und damit verraten (vgl. 2, 23 *ἐκδοτοῖς*).

7, 53. Vgl. Dt 33, 2b LXX und v. 38. *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* auf Engelanordnungen hin <sup>2)</sup>). Siehe dazu v. 38. Die Engel werden hier so wenig wie dort zur Herabsetzung des Gesetzes erwähnt <sup>3)</sup>). — *καὶ οὐκ ἐφυσλάσατε* diese Worte sind im Sinne der Vorwürfe Jesu Mk 7, 6—13; Mt 23, 3. 16—28 zu verstehen. Die Gesetzesübertretung besteht also nicht bloß in dem Verraten und Morden der Gerechten <sup>4)</sup>). Der Vorwurf des Stephanus bedeutet nach Weizsäcker <sup>5)</sup>), daß die Juden den wahren Sinn des Gesetzes

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I 392; Weiß, Apostelgeschichte 122f.; Wendt 165.

<sup>2)</sup> Zu *διαταγή* vgl. Deißmann, Licht vom Osten 2 u. 3, Tübingen 1909, 59f.

<sup>3)</sup> Gegen Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I 323f. u. a.

<sup>4)</sup> So Weiß, Apostelgeschichte 123.

<sup>5)</sup> Apostolisches Zeitalter 57f.

nicht angenommen, nämlich seine lebendigen Sprüche (v. 38) nicht in ihrem geistigen Sinne gedeutet und ausgeführt haben. Es soll dies ein Gedanke der nachapostolischen Zeit sein. Allein das Gesetz nicht beobachten, ist, wie Wendt<sup>1)</sup> treffend bemerkt, doch etwas anderes, als es nicht in rechtem Sinne auffassen.

## § 6. Überblick über die Auslegungsversuche.

Gibt die Stephanusrede schon der Einzelerklärung manches Rätsel zu lösen auf, so vergrößern sich die Schwierigkeiten, wenn man sie als Ganzes zu verstehen und die Grundgedanken, aus denen sie erwachsen ist, aufzufinden sucht. Hat man die Anklage der falschen Zeugen auf sich wirken lassen, so erwartet man eine das Wesentliche scharf hervorhebende, markige und temperamentvolle Widerlegung der Vorwürfe. Um so größer ist das Erstaunen, wenn man statt dessen eine geschichtliche Darlegung findet, die bei Abraham ausholt und in breiter Erzählung bis in die Zeit der Propheten fortschreitet, die in aller Ruhe, manchmal fast Behaglichkeit, sich abwickelt und erst gegen Schluß desto unerwarteter in einen Angriff von unerhörter Schärfe umschlägt. Antwortet die Rede auf die Anklagen und worin liegen in diesem Falle die Beziehungen? — Oder nimmt Stephanus überhaupt keine Rücksicht auf die Frage des Hohenpriesters und läßt sich die Rede mit dem geschichtlichen Berichte nicht vereinigen?

Das sind die Fragen, um deren Lösung sich eine ganze Reihe von Exegeten bemüht hat und die in zum Teil widersprechendster Weise beantwortet sind. Läßt man die Erklärungsversuche an sich vorüberziehen, so versteht man es, wenn Belser<sup>2)</sup> sagt, daß es ihm „manchmal fast unheimlich geworden ist bei Prüfung der mannigfaltigen Interpretationskünste, welche vielfach angewandt worden sind, um den gewöhnlichen Text dem Verständnis nahe zu bringen“, oder wenn Rauch<sup>3)</sup> schreibt: „Es scheint fast, als halte man diese Rede für eine Hieroglyphe.“ Eine bis ins einzelne gehende Kritik jeder Auffassung der Rede ist natürlich nicht möglich, da hierbei ständige Wiederholungen unvermeidlich wären. Es ist auch nicht angängig, jeden Erklärungsversuch völlig abzu-

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 167.    <sup>2)</sup> Beiträge 46.

<sup>3)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXX (1857) 354.



lehnen, da wohl alle richtige Beobachtungen gemacht haben; das Fehlerhafte ruht meistens in der übertriebenen oder ausschließlichen Geltendmachung eines in der Rede tatsächlich vorhandenen Gesichtspunktes. Eine Widerlegung kann schließlich auch die Entwicklung unserer eigenen Auffassung bilden.

Die Väter scheinen in der Erklärung der Rede kein Problem empfunden zu haben. Sie erklären denn auch weniger die Rede als solche, als vielmehr die einzelnen Verse, deren Beziehungen auf die Anklagen in häufig treffender Weise hervorgehoben werden. Im übrigen ist ja auch das Interesse des hl. Chrysostomus<sup>1)</sup> u. a. nicht so sehr ein wissenschaftliches als praktisch-erbauliches. Auch Augustinus<sup>2)</sup> bietet noch wenig zur Erklärung. Stephanus schildert den Juden, so bemerkt er, das Gesetz Gottes von Anfang an, von Abraham bis zum Einzuge in das Land der Verheißung, um es zu empfehlen; denn das gegen ihn vorgebrachte Zeugnis war falsch. Dann zeigt er ihnen die große Ähnlichkeit zwischen Moses und Christus.

Von der Erklärung des hl. Augustinus geht Beelen<sup>3)</sup> aus. Gemäß den zwei Anklagen auf Lästerung des mosaischen Gesetzes und des Tempels sei die Rede zweiteilig: v. 2—43 und 43 ff. Auf indirekte Weise habe sich Stephanus hier gegen die falsche Anklage verteidigt. Zugleich habe er seine Zuhörer von der abergläubischen Wertschätzung des Tempels abziehen und besonders sie zur Anerkennung Jesu als des verheißenen Messias führen wollen; sie sollten sich hüten, dem Beispiele ihrer Vorfahren zu folgen, welche Moses, den göttlichen Gesandten, zurückgestoßen hätten. Der Schluß fehle der Rede, es sei daher schwer, den Zweck jeder Einzelheit zu erkennen. Beelen geht bei der Erklärung mit Recht von den Anklagen aus, macht aber den schweren Fehler, jedem der beiden Anklagepunkte einen Teil der Rede zuzuweisen. Gut ist die Hervorhebung Jesu und der Hinweis auf die Unvollständigkeit der Rede.

Knabenbauer<sup>4)</sup> orientiert sich ebenfalls an der Anklage, vermeidet aber die Fehler Beelens und hält auch die Zeugenaussage nicht für eine schlechthin falsche. Stephanus setze auseinander, was er über Gott, Moses, das Gesetz und den Tempel

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. LX 122 ff.

<sup>2)</sup> Sermo 315; Migne, P. lat. XXXVIII 1427.

<sup>3)</sup> Commentarius in Acta Apostolorum 210 f.

<sup>4)</sup> Commentarius in Actus Apostolorum 119.

denke und wende sich gegen die übertriebene Wertschätzung der Zeremonien und des Tempels, als ob alle Gunst Gottes in ihnen ruhe. Der Redner würde noch näher erklärt haben, welchen Zweck er mit den Ausführungen aus dem AT verfolge, wenn er nicht unterbrochen worden wäre. Beachtenswert ist auch die Einzelerklärung, die Knabenbauer zum Teil im Anschluß an die Kirchenväter gibt.

Auch die älteren protestantischen Exegeten wie Calvin, Wetstein<sup>1)</sup>, Limborch<sup>2)</sup> und Bengel<sup>3)</sup> heben besonders die Beziehung der Rede auf Gesetz und Tempel und den Ungehorsam der Juden hervor, doch werden diese Beziehungen nicht hinreichend nachgewiesen und erklärt. Von neueren Exegeten hat sich Rauch<sup>4)</sup> an Calvin angelehnt; nach ihm ist die Rede „wider die Verdienstlichkeit des bestehenden Tempelkultus und der mosaischen Gesetzeswerke und den Glauben daran gehalten und gerichtet, indem sie Gottes freie und unverdiente Gnade und Erwählung dagegen geltend macht“.

Grotius<sup>5)</sup> hebt einseitig die Beziehung auf den Tempel hervor. Stephanus sei angeklagt, daß er den Untergang des Tempels und die Berufung der Heiden vorausgesagt habe. Er zeige nun, daß Gottes Gunst nie an eine Örtlichkeit, weder die Stiftshütte, noch den Tempel geknüpft gewesen sei, und daß die Juden, wenn sie ihre Taten betrachteten, keinen Vorzug vor Ausländern hätten. Allein von einer Berufung der Heiden spricht weder die Anklage, noch läßt sich die Rede dazu in Beziehung setzen. Richtig bezieht Grotius v. 5, 7, 16, 33, 38, 44—47, 48, 49 auf die Anklage, daß Stephanus den *τόπος ἅγιος* gelästert habe. Stephanus erkläre, was er über die hl. Stätte gelehrt habe; dasselbe, was auch das AT selbst lehre. Daß Abraham in Kanaan noch kein Erbteil hatte, auch sein Sohn nur ein Grab besaß; daß auch Horeb und andere Orte heilige Stätten seien.

Ganz singulär ist die Auslegung von Heinrichs<sup>6)</sup>. Er läßt den Stephanus eine Verteidigung seines Übertritts zu Christo als

<sup>1)</sup> Commentarius in Acta Apostolorum 503; ihm ist Blass (Acta Apostolorum 95 f.) gefolgt.

<sup>2)</sup> Commentarius in Acta Apostolorum, Roterodami 1711, 73 ff.

<sup>3)</sup> Gnomon NT 287 f.

<sup>4)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXX (1857) 361.

<sup>5)</sup> Operum theologicorum tomi II, vol. I 593.

<sup>6)</sup> Novum Testamentum III 388 ff.

dem wahren, von den Vätern erwarteten Messias geben; er wolle zeigen, daß er nicht leichtsinnigerweise Christ geworden sei. Mit dieser Erklärung entfernt sich Heinrichs jedoch zu weit von den Anklagen, ganz abgesehen davon, daß bedeutende Teile der Rede sich von diesem Thema aus nicht begreifen lassen.

Eckermann <sup>1)</sup> urteilt, Stephanus habe dartun wollen, 1) die mosaische Religion und ihre Einrichtungen seien göttlichen Ursprungs; 2) die Propheten hätten schon häufig gemahnt, daß der äußere Gotteskult und die Riten nicht die Hauptsache der Religion seien, ja, daß eine Zeit kommen werde, wo eine reinere und freiere Verehrung Gottes auch unter den Heiden sich behaupten werde. Stephanus habe aber nur den ersten Teil v. 1—43 ausführen können, bei der Behandlung des zweiten Teiles aber sei er, als er den Ausspruch des Propheten anführte und die Halsstarrigkeit des Volkes geißelte, unterbrochen worden. Die Erklärung der Verse 1—43 als Nachweis des göttlichen Ursprungs der mosaischen Religion und ihrer Einrichtungen übersieht jedoch gewichtige Momente, z. B. den Widerstand der Juden gegen Moses.

Die wesentlichen Grundgedanken der Rede hat Krause <sup>2)</sup> bereits treffend hervorgehoben. Stephanus wolle lehren, 1) die Lehre der Christen, daß das mosaische Gesetz einst abgeschafft und der Tempel zerstört werde, sei keine Lästerung Gottes, denn Gott habe lange vor der Verkündigung des mosaischen Gesetzes und der Errichtung des Tempels die ersten Vorfahren des israelitischen Volkes seiner Wohltaten für würdig gehalten; 2) er verachte Moses nicht, sondern schätze ihn hoch und verehere ihn aufs höchste; 3) in der Geschichte des Moses und Joseph zeige es sich, daß es schon seit den ältesten Zeiten Neigung und Sitte bei den Israeliten gewesen sei, gute und tugendhafte Männer mit Neid und Haß zu verfolgen, und sich den göttlichen Gesetzen und Einrichtungen gegenüber hartnäckig und widerspenstig zu zeigen.

Auch Kuinoel <sup>3)</sup> urteilt im allgemeinen richtig, abgesehen von seiner Ansicht über den Tempel. Stephanus habe beweisen wollen, daß die mosaischen rituellen Einrichtungen, obwohl sie göttlich seien, doch nicht gottgefällig machen, daß vielmehr ohne sittliche Bekehrung des Volkes die Zerstörung des Tempels zu erwarten sei. Er habe noch über Jesus als den Messias reden

<sup>1)</sup> Theologische Beiträge B. 1. St. 2, 155, bei Kuinoel IV 219.

<sup>2)</sup> In historiam atque orationem Stephani Protom. Commentat. 8.

<sup>3)</sup> Comm. in libros NT hist. IV 222 f.

wollen, sei aber gewaltsam unterbrochen worden. Wenn Stephanus jedoch vom Aufhören des Tempels sprach, so stellte er nicht dessen Zerstörung durch ein göttliches Strafgericht in Aussicht, sondern äußerte sich theoretisch über seinen Wert und seine Dauer <sup>1)</sup>.

In sehr weitschweifiger und verschwommener Weise verbreitet sich Stier <sup>2)</sup> über die Rede. Er stellt als ihr „nicht erreichtes Ziel“ hin: „Daß Jesus als letzter und größter Prophet nicht nur, sondern als Christus den alten bloß vorbildlichen Tempel abtut und das lebendige Gesetz durch seinen Geist auch ein lebendigmachendes, also das wahre Heiligtum Gottes erbauendes, wird — ist nur die geistliche Erfüllung der vor Gesetz und Tempel unserm Vater Abraham gegebenen Verheißung.“ „Es ist gewiß schwer, nach seinem ‚Ordnungsplane‘ Ordnung in derselben zu finden“, bemerkt Luger <sup>3)</sup> nicht mit Unrecht gegen Stier.

Was Olshausen <sup>4)</sup> zur Erklärung der Rede beigebracht hat, bedeutet fast einen völligen Verzicht auf eine Auslegung. Die ausführlichen Erzählungen aus dem AT gebe Stephanus nur deshalb, um den Juden zu zeigen, daß er an dasselbe glaube und um sie durch ihre Liebe für die volkstümliche Geschichte zum ruhigen Hören zu veranlassen. Nicht einmal eine versteckte Abweisung der vorgebrachten Beschuldigungen sei anzunehmen. Freilich habe es in der Natur der Geschichte selbst gelegen, daß sie einen Spiegel für die Hörer bildete und besonders den Umstand ihnen zum Bewußtsein brachte, daß das jüdische Volk stets Gottes Geist widerstrebt habe und daher wahrscheinlich auch jetzt wieder sich ungehorsam zeigen werde. Mit bestimmter Absicht aber sei auch diese Beziehung nicht vorausgesetzt. — In diesem Falle wäre die Rede des Stephanus völlig verfehlt gewesen, denn die Juden erkannten ihre Absicht nach Olshausen nicht. Wenn Stephanus

<sup>1)</sup> Treffend bemerkt Schell (Jahwe und Christus, Paderborn 1905, 515): „Die Zerstörung des Tempels, welche Stephanus seinem Meister zuschrieb, deckt sich nicht mit der Katastrophe des Jahres 70: sie bedeutet mehr, und zwar vor allem die Überwindung des blutigen Tempelkultus von innen und obenher; nicht durch die Gewalt einer erdrückenden Heeresmacht, sondern durch die überzeugende Wahrheitskraft des höheren Prinzips. Jesus war dabei als die tatkräftige Ursache wirksam.“

<sup>2)</sup> Die Reden der Apostel I 192.

<sup>3)</sup> Über Zweck, Inhalt und Eigentümlichkeit der Rede des Stephanus 5.

<sup>4)</sup> Biblischer Kommentar II <sup>2</sup> (Königsberg 1834) 668 ff.; Ebrard (in der 4. Auflage des Olshausenschen Kommentars) hat sich an Luger angeschlossen.



vollends, wie Olshausen annimmt, v. 50 unterbrochen wurde, so hätten die Zuhörer, anstatt durch ihre Liebe für die volkstümliche Geschichte zu ruhigem Hören veranlaßt zu werden, Stephanus gesteinigt, bevor er zur Sache gekommen wäre.

In ähnlicher Weise äußert sich auch Lange <sup>1)</sup>: „Wenn irgend etwas diese Gemüter bis zum ruhigen Hören besänftigen kann, so ist es diese Entfaltung der vaterländischen Geschichte, welche ihr Stolz ist.“ Der Redner soll jedoch auch noch bestimmtere Zwecke verfolgen, er will „seinen echten Israelitensinn sowie sein rechtgläubiges Verhältnis zum Tempel beweisen und zur Buße rufen“.

Wesentlich gefördert wurde das Interesse an der Rede und ihrer Erklärung durch die Programmschrift von F. Chr. Baur <sup>2)</sup>. Im Gegensatze zu seinen Vorgängern tadelt Baur das Festhalten an den beiden Punkten der Anklage und leugnet die Beziehung auf Gesetz und Tempel. Er hebt eine dritte Beziehung hervor; durch die ganze Rede ziehe sich ein strafendes Element. Die Israeliten seien, je mehr Gnade und Wohltaten sie empfangen, desto undankbarer und verstockter geworden. Nach Baur's eigenen Worten lautet die These des Stephanus: „Tantum abest, ut reiectus a vobis Messias hac de causa non sit Messias, ut potius Messiam eum esse nulla altera re certius constet, quam quod reiectus est a vobis. Ea enim ab antiquissimo inde tempore verissima vestra fuit indoles, ut quo maioribus vos amplecteretur deus beneficiis, eo asperiore animo divina quaeque a vobis spernerentur.“ Bei dem Nachweise dieses Satzes führe Stephanus die jüdische Geschichte in drei Abschnitten vor. Das erste Zeitalter, „quo populus Iudaicus nondum fuit“, zeige, „omnia illa antiquissima Dei promissa non ipsos spectasse Patriarchas, sed nonnisi populum ex eorum stirpe proditum“. Durchgeführt finden wir den im Thema ausgesprochenen Gegensatz jedoch erst im zweiten Teile mit der Schilderung der Widerspenstigkeit des Volkes gegen Moses. Der dritte Abschnitt beginnt mit David und Salomo und handelt über den Tempel. Hier wird nach Baur die Auswahl des einzelnen dem Redner zu schwer; das so oft wiederkehrende Bild der Verkehrtheit ekelt ihn an, der Gedanke an die entsetzlichen Frevel der Folgezeit treibt ihn zu den strafenden Worten v. 51. Fast ganz angeschlossen an Baur hat sich Neander <sup>3)</sup>. Ferner ver-

<sup>1)</sup> Theologische Studien und Kritiken IX (1836) 727.

<sup>2)</sup> De orationis habitae a Stephano Act. VII consilio. Gegen ihn siehe Wendt 150 u. a. <sup>3)</sup> Geschichte der Pflanzung und Leitung 64 ff.

treten die Baur'sche Auffassung Zeller<sup>1)</sup>, Overbeck<sup>2)</sup>, Nitzsch<sup>3)</sup> (der Hauptsache nach), Sabatier<sup>4)</sup>, van Manen<sup>5)</sup>, Meßner<sup>6)</sup>, Pfeleiderer<sup>7)</sup>, Hilgenfeld<sup>8)</sup> u. a.

So geistreich Baur seine Hypothese auch durchgeführt hat, es bleiben bei ihr doch manche Schwierigkeiten bestehen, und man muß es als eine starke Übertreibung bezeichnen, wenn Zeller<sup>9)</sup> ihn den ersten Entdecker des eigentlichen Zweckes und Zusammenhanges der Rede nennt. Von Abraham bis Moses, also fast bei einem Drittel der Rede (v. 2—16) läßt sich der Hauptgedanke nicht durchführen. Nur den Verkauf Josephs durch seine Brüder kann man unter den Gesichtspunkt der Widerspenstigkeit stellen. Nimmt man daher an, diese ganze Geschichte solle nur die Wohltaten bezeichnen, die Gott dem Volke von Anfang an erzeigt hat, so könnte sie höchstens als eine Einleitung zu dem Hauptpunkte der Darstellung gelten. Für diesen Zweck wäre sie aber unverhältnismäßig breit ausgefallen und hätte sogar eine Reihe von Begebenheiten mit aufgenommen, die diesen einleitenden Gesichtspunkt gar nicht erkennen lassen, z. B. die Umsiedelungen Abrahams, den Umstand, daß Abraham keinen Erbbesitz erhielt, die Angaben des v. 16 und anderes. In der Mosesgeschichte findet sich der Gedanke der Widerspenstigkeit allerdings wiederholt (25, 27, 39—43), er beherrscht aber auch hier nicht den Gang der Erzählung, wie die breite Ausmalung der Verse 17—23, 30—34 zeigt. Der Rest der Rede v. 44—50 aber beschäftigt sich ganz speziell mit der Stiftshütte und dem Tempel.

Auffallend und unerklärlich ist es ferner, daß Stephanus gerade mit Salomo seine Geschichtsdarstellung abgebrochen hat. Wollte er nämlich den Ungehorsam und die Verstocktheit des Volkes konstatieren, so hätte er die Zeit der Propheten, in der diese gerade am stärksten hervorgetreten sind, wohl nicht übergangen. Die Annahme, daß die nachsalomonische Periode durch das Zitat aus Isaias berücksichtigt sei<sup>10)</sup>, oder daß v. 51f. „das

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 148 f.

<sup>2)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 90 ff.

<sup>3)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXXIII (1860) 479 ff.

<sup>4)</sup> L'apôtre Paul 21.    <sup>5)</sup> De handeligen der apostelen 19; 47.

<sup>6)</sup> Die Lehre der Apostel 172.    <sup>7)</sup> Urchristentum I 561 f.

<sup>8)</sup> Einleitung 579; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 394 ff.

<sup>9)</sup> Apostelgeschichte 148.

<sup>10)</sup> Baur, Nitzsch, Theologische Studien und Kritiken XXXIII (1860) 493.

ganze tragische Summarium der späteren Geschichte in sich schließe“ <sup>1)</sup>, oder daß „der Verfasser die letzte nur anspielungsweise berührte Periode der alttestamentlichen Geschichte als ein selbstredendes Argument für seine These v. 51 ansehe“ <sup>2)</sup>, ist unbefriedigend. Wenn der Redner kürzen wollte, so war es im ersten Teile der Rede, nicht aber hier am Platze. Schließlich bietet die Erklärung Baur's keine genügende Begründung der umständlichen Angabe so vieler Einzelheiten. Das lange Verweilen bei der Geschichte des Moses zum Beispiel weiß Baur nur dadurch zu erklären, Stephanus habe hiermit seine Achtung vor dem mosaïschen Gesetze bekunden wollen <sup>3)</sup>.

Die bis hierin von der Auslegung meistens einseitig betonten Momente, nämlich die Beziehung auf die Anklagen und das strafende Element der Rede, sucht Luger <sup>4)</sup> in ihrer gegenseitigen Durchdringung darzustellen. Gleichzeitig glaubt er eine Menge von Nebenumständen, deren Erwähnung für den dreifachen Hauptzweck der Rede und die Fortführung des geschichtlichen Fadens unnötig sei, erklären zu können, so z. B., daß Abraham nicht sogleich nach Kanaan zog, sondern erst nach Haran, daß seine Nachkommen nicht sogleich Kanaan behalten durften, daß Joseph von seinen Brüdern erst bei der zweiten Reise erkannt wurde, daß Jakob erst später nachkam, daß ein anderer Pharao aufkam, daß Moses zuerst in seines Vaters, dann in Pharaos Haus erzogen wurde. Luger <sup>5)</sup> bemerkt hierzu: „Die Eigentümlichkeit der göttlichen Offenbarung, daß sie nicht auf das Gesetz und den Tempel beschränkt ist, sondern erst in einer wiederholten Offenbarungstat, in der Erfüllung der das Gesetz begleitenden Verheißung sich vollendete, hat ihren Spiegel in der ganzen Geschichte des Volkes; sie findet sich selbst in den scheinbar unbedeutendsten Begebenheiten ausgeprägt.“ Diese Eigentümlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung werde v. 1—8 angewendet, um darzutun, wie oft die Offenbarungsstätte wechselte und v. 8—35 um zu zeigen, wie spät nach der Verheißung das Gesetz gegeben sei. Die drei Hauptpunkte der Rede träten jedoch nicht auseinander, sondern lösten

<sup>1)</sup> Meyer bei Wendt, Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte<sup>7</sup>, Göttingen 1888, 163.

<sup>2)</sup> Overbeck 92.

<sup>3)</sup> A. a. O. 16.

<sup>4)</sup> Über Zweck, Inhalt und Eigentümlichkeit der Rede des Stephanus.

<sup>5)</sup> Ebd. 27.

einander ab; die Rede sei aber gleichwohl gegliedert, da das erste Moment in v. 37, das zweite in v. 45—50, das dritte in v. 51—53 seinen Abschluß finde. — Von einigen Spitzfindigkeiten abgesehen, verdient die Darlegung des Zusammenhanges, die Luger gibt, alle Anerkennung. Er geht mit seinen Gedanken über Baur weit hinaus, dessen richtige Beobachtungen er verwertet und dessen Einseitigkeit er vermeidet.

Thiersch führt in seiner Monographie<sup>1)</sup> aus: Die Hochschätzung, die er für den gottbegnadeten Redner hege, bringe ihn zu der Überzeugung, daß er viel mehr und Gewichtigeres gesagt habe, als in seinen Worten gewöhnlich gefunden werde. Manche Exegeten hätten zwar zugegeben, daß Stephanus in typischer Exegese manches so vorgetragen habe, daß es bei Änderung des Namens von Christus und seinen Feinden handele; in dem, was über Moses und den Widerstand der Juden gegen ihn erwähnt werde, trete diese Absicht ja sonnenklar hervor. Allein selbst wenn die Exegeten bis hierhin vordrängen, so unterließen sie es doch, die übrigen vorhergehenden Erzählungen in ähnlicher Weise zu erklären. In der Geschichte des Moses aber liege gleichsam der Schlüssel, mit welchem man auch die Geheimnisse des vorangehenden Textes erschließen könne. Thiersch sucht alsdann alle Einzelheiten typisch zu erklären; z. B. bemerkt er zu den ersten Versen, die dem Abraham gegebene Verheißung sei dieselbe, die uns in Christo erfüllt sei, der neue Bund in Christus sei nur die Erneuerung des uralten Bündnisses mit Abraham. In den Versen 6—8 soll der Gedanke liegen: „*vindictam divinam Iudaeis ecclesiae oppressoribus imminentem, Hierosolymorum scilicet excidium, indicat ecclesiae libertatem inde orituram et sacrorum novorum institutionem iamiam secuturam*“, usw. Bei dieser Erklärungsweise werden die erzählten Ereignisse völlig isoliert und es fehlt sowohl die Bezugnahme auf die Anklagen, wie ein großer Zusammenhang in der Rede. Unmöglich können die Zuhörer die Rede in dieser Weise aufgefaßt haben; ist die Rede nur symbolisch zu erklären, so kann jeder aus dem Texte herauslesen, was er will.

Senn<sup>2)</sup> findet in der Rede den Inhalt, daß die Verkündigung des Gottesgerichtes über Jerusalems Tempel und Volk keine Gotteslästerung sei. Stephanus verteidigt sich nach ihm, daß er mit seiner Verkündigung des Gerichtes 1. weder Gott (v. 2—16),

<sup>1)</sup> De Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica.

<sup>2)</sup> (Anonymus) in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1859, 310.



2. noch Moses (v. 17—43), 3. noch den Tempel (v. 44—53) gelästert habe. — Bereits oben wiesen wir darauf hin, daß die Äußerungen des Stephanus nicht die Verkündigung des Gottesgerichtes zum Gegenstande hatten. Dann aber läßt sich eine so straffe Disponierung, wie sie Senn annimmt, überhaupt weder erwarten, noch bei der vorliegenden Rede durchführen. Die Auseinandersetzung über den Tempel beschränkt sich durchaus nicht auf v. 44—53, sondern zieht sich fast durch die ganze Rede. Es ist auch nicht einzusehen, wie die detaillierten Angaben der Verse 2—16 den Nachweis enthalten sollten, daß Stephanus mit der Verkündigung des Gerichtes Gott nicht gelästert habe.

Neben der Baur'schen Disposition hat jene Auffassung der Rede die meisten Anhänger gefunden, die, in der Hauptsache auf Grotius zurückgreifend, den Grundgedanken in v. 48 findet. Stephanus bestreitet den absoluten Wert des *τόπος ἁγίος* als gottesdienstlicher Stätte; der Hauptgedanke und Zweck der Rede sei dem Nachweise gewidmet, daß die Heilsgegenwart Gottes nicht an den *τόπος ἁγίος* des Tempels (6, 13) gebunden sei, sondern daß Gott vielmehr, lange bevor der Tempel existierte und bevor das Volk auch nur in dem Heiligen Lande sesshaft geworden war, den Vorvätern die stetigen Erweise seiner Heilsoffenbarung habe zuteil werden lassen und zwar vorzugsweise gerade in fremden Ländern. Diese Meinung wird vertreten von Witz <sup>1)</sup>, B. Weiß <sup>2)</sup>, H. Holtzmann <sup>3)</sup>, Wendt <sup>4)</sup>, Weizsäcker <sup>5)</sup>, Felten <sup>6)</sup>, Belser <sup>7)</sup>, Baljon <sup>8)</sup> u. a. Mit Recht hebt man hervor, daß erst bei dieser Auffassung die Bedeutung des Abschnittes v. 2—16 mit den vielen sonst unverständlichen Angaben über die Umsiedelung der Patriarchen offenkundig werde. In der Tat wird auch der größte Teil der Rede durch den angegebenen Hauptgedanken erklärt. Allein selbst Weizsäcker <sup>9)</sup> kann sich „dem Eindrücke nicht entziehen, daß die ganze lange geschichtliche Einleitung über Abraham,

<sup>1)</sup> Jahrbücher für deutsche Theologie XX (1875) 588 f.

<sup>2)</sup> Lehrbuch der biblischen Theologie 144 f.; Apostelgeschichte 123.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 56. <sup>4)</sup> Apostelgeschichte 151.

<sup>5)</sup> Apostolisches Zeitalter 52. 56. 58.

<sup>6)</sup> Apostelgeschichte 146.

<sup>7)</sup> Tübinger Theologische Quartalschrift LXXVII (1895) 232 ff.; die Verteidigung gegen die Anklage auf Lästerei des Gesetzes findet sich nach Belser (a. a. O. 233) am Schlusse der Rede (7, 51—53).

<sup>8)</sup> Commentaar op de Handelingen der Apostelen 85.

<sup>9)</sup> A. a. O. 57.

Joseph, Moses viel weiter ausholt, als für dieses Ziel nötig war“. Widerspruch muß es aber herausfordern, wenn man die Rede auf das Prokrustesbett spannt und die Teile, welche sich dem Thema nicht fügen, zu eliminieren sucht. Dieses Verfahren bringt Wendt <sup>1)</sup> zur Anwendung. Er sagt, die geflissentliche Hervorhebung der Widerspenstigkeit des Volkes gegenüber der mosaischen Gottesoffenbarung dürfe nur als Äußerung eines Nebengesichtspunktes, welcher auf die Anlage der Rede keinen Einfluß gehabt habe, betrachtet werden. Noch wahrscheinlicher ist es ihm, „daß erst Lukas, veranlaßt durch die Schlußworte der Rede, diesen Nebengesichtspunkt in der Darstellung der mosaischen Zeit geltend gemacht hat und zwar deshalb, weil er den Hauptgesichtspunkt der ganzen Geschichtsdarstellung nicht mehr deutlich erkannt hat <sup>2)</sup>. Nach Weiß <sup>3)</sup> haben es die Zusätze des Verfassers des Buches verschuldet, wenn der Gedankengang und die Tendenz der Rede hier und da undurchsichtig geworden ist; auch Holtzmann <sup>4)</sup> läßt die Rede sich um zwei Mittelpunkte bewegen. Wir werden auf diese Ansichten im folgenden Abschnitt näher eingehen.

Schneckenburger <sup>5)</sup> betrachtet die Rede ihrer Hauptbestimmung nach als Vorbereitung von Apg 28, 25 ff. Stephanus war jedoch gar nicht angeklagt, die Berufung der Heiden verkündigt zu haben. Seine Beweisführung wäre zudem nicht entsprechend gewesen, da er das jüdische Volk gerade als das von Gott ausgezeichnete erscheinen läßt. Daß die Rede ein Glied in der Entwicklung zur Heidenmission ist, soll damit nicht geleugnet sein.

In Anlehnung an Gfrörer <sup>6)</sup> urteilt Spitta <sup>7)</sup> über die Rede: „Sie ist ein Beweis für die Messianität Jesu solchen gegenüber, die sich auf die Autorität des Mose beriefen und an Jesus den doppelten Anstoß nahmen, daß er von seinem Volke verworfen und gekreuzigt sei und daß er das höchste Heiligtum desselben, Gesetz und Tempel, frivol behandelt habe.“ Ihren Mittelpunkt habe die Rede in v. 37 und das eigentliche Thema sei: Moses als Typus

<sup>1)</sup> Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte 7 164 f.

<sup>2)</sup> Ebd. 165. In der 8. Auflage seines Kommentars äußert sich Wendt vorsichtiger. <sup>3)</sup> Einleitung 549.

<sup>4)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII (1885) 437.

<sup>5)</sup> Über den Zweck der Apostelgeschichte 184.

<sup>6)</sup> Die heilige Sage 408—410.

<sup>7)</sup> Apostelgeschichte 109; an ihn hat sich angeschlossen Joh. Weiß, Theologische Studien und Kritiken LXVI (1893) 499 ff.

des Messias. Die Verse 2—16 bildeten die Einleitung. Darauf werde im ersten Teile v. 17—36 erzählt, wie Moses durch wunderbare göttliche Führungen zum Erretter Israels herangewachsen, aber von seinen Volksgenossen verworfen sei. Nach dem zentralen v. 37 schildere der zweite Teil, v. 38—50, wie Moses ein geistig gefäßtes Gesetz und einen dementsprechenden Kultus vergeblich einem Volke vermittelt habe, das sich zum sinnlichen Götzendienst und Tempeldienst neige. — Gegen diese Auffassung lassen sich ähnliche Einwendungen erheben, wie gegen die Baur'sche. Ebenso wenig wie bei letzterer paßt bei dieser die Einleitung über die Berufung in Abraham zu dem angeblichen Thema der Rede. Nur einzelne Züge, keineswegs aber das ganze Bild, das von Moses entworfen wird, lassen sich auf den Messias deuten. Noch weniger gelingt die Erklärung des zweiten Teiles (v. 38—50), der übrigens weder ein geistig gefäßtes Gesetz fordert, noch ein völliges Verwerfungsurteil über den Tempel ausspricht<sup>1)</sup>.

Eine typische Auslegung bietet Karl Schmidt<sup>2)</sup>. Er sucht im Gegensatze zu Thiersch, der in seiner Erklärung die verschiedenen Perioden der Geschichte isoliert, indem er der einen diese, der andern jene typische Bedeutung zuweist, einen einheitlichen typischen Grundgedanken in der Rede nachzuweisen. Die Geschichtsrekapitulation wolle wesentlich unter dem Gesichtspunkte der typischen Weissagung aufgefaßt sein. Die Anklage: „Dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören und die Gebräuche, die uns Mose verordnet hat, abschaffen,“ besage, daß Stephanus behauptet habe, daß die mit Jesu von Nazareth begonnene Entwicklung bezüglich des israelitischen Volkstums darauf abziele, den dermaligen Bestand desselben zu vernichten. Demgegenüber bestehe der wesentliche Kern der Rede in der Betonung der Heilsvollendung der Zukunft; Stephanus lege den paulinischen Satz dar: „Ganz Israel wird zum Heil gelangen“ (Röm 11, 26). — Doch muß schon die von Schmidt gegebene Deutung der Anklage, von der die ganze Auslegung bedingt ist, wegen ihrer völligen Willkür abgelehnt werden. Auch abgesehen davon, daß eine

<sup>1)</sup> Gegen Spitta siehe Wrede, Göttingische Gel. Anzeigen 1895, II 515: „Weder der Anfang noch der Schluß (7, 44 f.) der Rede läßt sich in seiner Form von jenem Gedanken aus begreifen. Die Disposition, die gewonnen wird, ist dem Texte mehr augenötigt als aus ihm erwachsen.“ Baljon 85: „Spitta handelt hier weinig correct en laat geen recht wedervaren aan vele bijzonderheden der rede.“ Vgl. auch Wendt 150 f.

<sup>2)</sup> Beweis des Glaubens XXVIII (1892) 69—86.

typische Darlegung wegen der Schwierigkeit ihres Verständnisses von vornherein unwahrscheinlich ist, muß man, um obiges Thema in der Rede zu finden, „in die Auslassungen und die Zwischenbemerkungen soviel hineingeheimnissen, daß die Auslegung der Rede zur beständigen Einlegung wird“<sup>1)</sup>. Mit berechtigtem Sarkasmus bemerkt H. Holtzmann<sup>2)</sup> zu der Schmidtschen Erklärung der Rede, daß die ersten Hörer diesen Gedanken allerdings gänzlich überhört haben müßten und auch heutige Leser ihn nur vermittelst besonderer Erleuchtung darin zu finden vermöchten.

Nösgen<sup>3)</sup> gelangt zu folgendem Ergebnis: „Die Analyse der Rede läßt sie als einen Rückblick auf die Geschichte Israels erkennen, um aus einer Vergleichung des Verhaltens Israels vor und seit dem Exil erkennbar zu machen, daß dasselbe, wenngleich es seine Art in gewissem Betracht geändert hatte, auf dessen Wesen gesehen das gleiche geblieben war, und daraus, nachdem die Steigerung der Widergöttlichkeit bis zum Morde Christi, also bis zur möglichsten Höhe nach dem Ungehorsam wider die Propheten, die zuvor zu Israel geredet hatten (v. 32; Hebr 1, 1), ins Licht gestellt, die Folgerung des um so gewisseren Gerichts über das sein Heiligtum überschätzende und dadurch Gott selber entehrende Volk zu folgern. In beiden Teilen der Rede v. 2—43 und v. 44—53 folgen einander die Darlegung der göttlichen Fügungen und Führungen, durch welche es zur Gesetzgebung und zum Tempelbau kam, die Aufweisung der göttlichen Bekundungen, durch welche die rechte Wertung der beiden Gewährungen dem Volke Israel ermöglicht und nahegebracht wurde, und die Zeichnung des durch Generationen hin sich gleichbleibenden Ungehorsams und Widerstrebens und der Hinweis auf Gottes darauf erfolgendes Verstockungs- und Strafgericht, an dessen Aussprache Stephanus das zweite Mal nur durch den Zornausbruch der über seine strafenden Worte empörten Zuhörerschaft verhindert wurde.“ — Daß Stephanus die endgültige Verwerfung des Volkes aussprechen wollte, ist wenig wahrscheinlich.\* Seine bisherige Wirksamkeit, besonders seine Disputationen in den Synagogen, war doch nur darauf gerichtet gewesen, die Juden für seine Lehre zu gewinnen. Und ein Geist wie Stephanus hat sicher auch als Angeklagter diese seine höchste Aufgabe nicht aus dem Auge verloren. Gewiß hat

<sup>1)</sup> Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II 64 A. 4.

<sup>2)</sup> Theologischer Jahresbericht XII (1892) 134.

<sup>3)</sup> Neue kirchliche Zeitschrift IX (1898) 678; vgl. Apostelgeschichte 173 f.



Stephanus das Verhalten des jüdischen Volkes stark gezeißelt (v. 9f.; 25—28; 35; 39—43; 51 ff.); „allein alles dies ist doch immer nur eine scharfe Straf- und Bußpredigt“<sup>1)</sup>.

Die jüngste eingehende Untersuchung über den Gedankengang der Rede hat Kranichfeld<sup>2)</sup> geliefert. Er sucht zunächst in eingehender Analyse den leitenden Faden und findet ihn in dem Nachweise, daß weder Abraham noch die Väter das Hl. Land besaßen. Besonders bedeutungsvoll erscheint ihm die Verheißung in den Versen 6 und 7. Stephanus zeige zunächst, wie Gott seine Vorhersagung treulich erfüllt habe. Als es dann aber an den Vätern war, die von Gott gestellte Bedingung einzulösen (*λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*), unter der Gott mit Moses den Bund für das Volk abschließen wollte, sündigte Israel und diente am Sinai nicht Gott, sondern den Götzen. Da Israel seinerseits die Bedingung nicht erfüllt hat, wird es von Gott verworfen (v. 43). So ergebe sich als unausgesprochenes Thema (v. 2—43): Israel ist nicht das wahre Volk Gottes. 1) Es ist es nicht zur Zeit der Väter gewesen, da diese das Hl. Land noch nicht besaßen und so die wesentliche Bedingung seitens Gottes damals nicht erfüllt war. 2) Es ist es auch zur Zeit des Moses nicht geworden, da Gott wohl alles zur Verwirklichung seiner Verheißung getan hatte, aber Israel die Bedingung, welche seitens des Volkes zu leisten war, nicht erfüllte. Mit v. 44 beginne ein neuer Abschnitt, die Tempelfrage. — Kranichfeld hat seine Ansicht mit großem Scharfsinn durchgeführt, man möchte sagen zu scharfsinnig. Bedenklich ist es, daß seine Auslegung völlig abhängig ist von den Worten des Textes (vgl. die Feststellung des Sinnes von *μετοικεῖν* und *κληρονομία*). Streng logisch sucht er den Sinn eines Verses aus den vorangehenden zu entwickeln, muß aber dabei voraussetzen, daß Stephanus genau so gesprochen hat, wie die Apostelgeschichte berichtet. Von der Bedingung, die Gott den Israeliten gestellt haben soll, wissen wir nichts, und sie müßte doch im AT enthalten sein, wenn Stephanus hierauf seine Rede aufbauen wollte. Sehr gewagt ist auch die Deutung des *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* v. 7 auf den Sinai, die aber für die Kranichfeldsche Auslegung wesentlich ist. Wenig befriedigen kann es endlich, wenn Kranichfeld mit v. 44 einen völlig selbständigen zweiten Teil der Rede beginnen läßt.

<sup>1)</sup> B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie 145.

<sup>2)</sup> Theologische Studien und Kritiken LXXIII (1900) 541—562.

## § 7. Einheitlichkeit und Charakter der Rede.

Die Zerlegung des Stephanusberichtes in mehrere Quellen-vorlagen hat man auch bei der Rede durchführen wollen. Wie der geschichtliche Bericht, so soll auch sie auf zwei Quellen zurückgehen, deren jede ein anderes Thema behandelte und einen anderen Grundgedanken berichtete <sup>1)</sup>. Bereits H. Holtzmann <sup>2)</sup> hatte zu einer solchen Scheidung der Rede in zwei angeregt, und Feine <sup>3)</sup>, dem im wesentlichen Jüngst <sup>4)</sup> sich angeschlossen, hat dann die Zerlegung vorgenommen und genau zu sagen gewußt, welche Teile ursprünglich zusammengehörten <sup>5)</sup>. Nach Feine <sup>6)</sup> ist der eine Gedanke der Rede dieser: das Volk Israel habe der Offenbarung Gottes schon von alters her immer Widerstand geleistet, gegen alle ihm erwiesenen Wohltaten sich undankbar und für die Absichten der göttlichen Führung nie Verständnis gezeigt; und der zweite jener: die Heilsgegenwart Gottes sei von Anfang der Geschichte Israels an nie an einen bestimmten Ort geknüpft gewesen. — Die erste Rede soll die Antwort sein auf die Anklage v. 11; die zweite auf die Anklage v. 13 f. Dem Verfasser lagen zwei verschiedene schriftliche Reden über dieselbe Begebenheit vor, die er „kunstvoll ineinander gefügt“ hat. „Beide Reden, so verschieden ihr Inhalt war, hatten ja das Gemeinsame, daß sie auf die Geschichte des Moses zurückgriffen“ <sup>7)</sup>. Jüngst <sup>8)</sup> stellt die beiden Reden auf gleiche Weise her wie Feine. Die eine Rede sei ruhiger, mehr defensiver Art, indem sie mehr die Berechtigung des eigenen Standpunktes positiv erweise und nur am Schluß das Nichtnotwendigsein des Tempelkults in etwas wärmerem Tone aus der Schrift folgere. Die andere sei hiervon in ihrem Ziel und Ton völlig verschieden, heftig und aggressiv, mit der Pointe: „Nicht ich, sondern

<sup>1)</sup> Feine (Eine vorkanonische Überlieferung 189 f.) gibt selbst zu: „Die Annahme, daß in der heutigen Stephanusrede zwei gesonderte Reden zusammengearbeitet sind, würde auf schwankendem Boden stehen, wenn der übrige Bericht von dem Prozeß und der Steinigung des Stephanus ein einheitlicher wäre.“

<sup>2)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII (1885) 434 ff.; vgl. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I 322 f.

<sup>3)</sup> A. a. O. 186 ff.

<sup>4)</sup> Die Quellen der Apostelgeschichte 68 ff.

<sup>5)</sup> Zur genaueren Orientierung verweisen wir auf die oben S. 5 f. gegebenen Tabellen.

<sup>6)</sup> A. a. O. 187.

<sup>7)</sup> A. a. O. 189.

<sup>8)</sup> A. a. O. 70 ff.

ihr selbst seid es, die Moses den Vätern gleich verwarfen, Gott verlästern und seine Propheten und schließlich auch den von ihnen geweihsagten Gerechten morden,“ v. 51—53. Selbstverständlich sei keine der beiden Reden vollständig erhalten. „Von der ersten Rede fehlt der Schluß, von der zweiten mußte notwendig der Anfang wegfallen“<sup>1)</sup>. Von den übrigen Quellenkritikern schreibt Clemen<sup>2)</sup> aus der Rede als einem Stücke der *Historia Hellenistarum* nur v. 37 seiner *Historia Petri* zu. Auch Hilgenfeld<sup>3)</sup> glaubt diesen Vers ausscheiden zu sollen, während Sorof und Spitta die Einheitlichkeit der Rede völlig wahren.

Untersucht man das Teilungsverfahren auf seine Berechtigung, so erheben sich schwere Bedenken. So kann man sich von vornherein des Gedankens nicht erwehren, daß die Zerlegung der Rede in zwei Reden ein Verzweilungsschritt, ein Zerhauen des gordischen Knotens ist, angesichts der großen Schwierigkeiten, die sich einer befriedigenden Erklärung der Rede entgegenstellen. Richtig erkannte dies Hilgenfeld, der mit feinem Spott bemerkt<sup>4)</sup>: „Die Zweiteilung kann ich nicht, wie Jüngst, für ein Verdienst Feines erklären. Wir lesen 1 Kg 3, 16f., daß zwei Hausgenossinnen sich um ein lebendiges Kind stritten, und daß König Salomo gebot, das Söhnlein in zwei Teile zu hauen, damit jedes von den beiden Weibern eine Hälfte bekäme. Hat nun der weise Salomo auf solche Weise die Wahrheit an das Licht gebracht, so vollzieht Feine an der Stephanus-Rede das Zerhauen wirklich und gibt die eine Hälfte der Bourschen, die andere der Wendtschen Auffassung.“ Hätten wirklich zwei Berichte über die Rede existiert, was an und für sich wohl möglich ist, so mußten sie doch, ihre Echtheit vorausgesetzt, in den Hauptsachen übereinstimmen, die Abweichungen werden mehr Nebensächliches betroffen haben. Daß aber die beiden Quellen einen völlig verschiedenen Grundgedanken der Rede berichtet haben sollen, ist nicht glaubhaft. Sehr merkwürdig ist auch die Meinung von Jüngst, daß der einen Rede der Schluß fehle und von der anderen „notwendig“ der Anfang wegfallen mußte. Daß Lukas zwei Torsos, der eine gerade ohne Anfang, der andere ohne Schluß, vorgelegen haben, nimmt auch Jüngst wohl nicht an. Lagen ihm die beiden Reden aber voll-

<sup>1)</sup> A. a. O. 73.

<sup>2)</sup> Chronologie der paulinischen Briefe 99.

<sup>3)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 395.

<sup>4)</sup> Ebd. 396.

ständig vor, weshalb verflocht er, der doch im übrigen so „kunstvoll“ gearbeitet hat, sie nicht ganz miteinander? — Nehmen wir einmal an, der Verfasser der Apostelgeschichte habe zwei voneinander abweichende Reden in den vorliegenden Quellen wirklich vorgefunden, welche Absicht soll ihn dann bei der Zusammenarbeitung geleitet haben? Ein etwaiger Wunsch, beide in gleicher Weise zu erhalten, kann kaum angenommen werden. Lukas bietet uns ja auch in der übrigen Darstellung der Apostelgeschichte keineswegs eine planlose Komposition aller über die Urgemeinde vorgefundenen Nachrichten. Mußte er doch bei seiner Arbeit nach einem Worte Harnacks <sup>1)</sup> „ein ungewöhnliches Maß der herrlichen Gabe aufwenden, die er als geborener Grieche besaß, den Sinn für Gestaltung und Ordnung und die Kunst der Auswahl, welche der Zweck verlangte“.

Übrigens bietet die Reihenfolge der in der Rede berichteten Begebenheiten einen ununterbrochenen Zusammenhang <sup>2)</sup>, so daß Feine und Jüngst sich vergeblich bemühen, für ihr Verfahren eine äußere Berechtigung nachzuweisen. Willkürlich ist es, wie Feine gerade die Verse 22—28, welche erzählen und begründen, wie es kam, daß Moses v. 29 nach Madian floh, ausschaltet <sup>3)</sup>. V. 21 und 29 lassen sich denn auch nur schwer miteinander verbinden. Daß v. 34 nicht gleicher Überlieferung angehörig sei wie v. 25, ist nicht einleuchtend <sup>4)</sup>, wohl aber ist es durchaus unnatürlich, wenn Feine mit v. 35, der mit dem Engel des Dornbusches deutlich auf v. 30 zurückgreift, wieder abbricht und die Verse 35—43, welche sich zum Teil (v. 36; 38; 39) direkt auf die göttliche

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 2.

<sup>2)</sup> Vgl. Lagrange, Artikel Etienne, in: Dictionnaire de la Bible II 2034: „Mais s'il y a comme un double sujet traité dans le discours, l'unité de la contexture est si parfaite, qu'il est impossible d'y trouver deux discours parallèles.“

<sup>3)</sup> Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII [1895] 398 A. 1): „Wie ist es nur möglich, mit Feine die fließende Erzählung von Moses so zu zerreißen, daß 7, 22—28 als ein fremdartiges Stück von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden getrennt wird!“

<sup>4)</sup> Hilgenfeld (ebd. 399 A. 1): „Darin, daß dem Moses 7, 30 f. offenbart wird, er sei zum Retter Israels ausersehen, findet Feine ein Zeichen einer anderen Quellenschrift als 7, 25, wo er es schon wisse. Allein wenn Moses auch schon früher glaubte, daß Gott durch seine Hand die Israeliten rette, so war er doch damals aus eigenem Antriebe aufgetreten und hatte, weil sie ihn verschmähten, nichts erreicht. Erst jetzt wird er von Gott zur Errettung ausgesandt (7, 34). Wo ist da ein Widerspruch?“



Sendung in v. 34 beziehen und im übrigen den Fluß der Erzählung nicht im mindesten stören, ausschalten will. Auch eine Anknüpfung von v. 44 an v. 34 ist nicht vorhanden.

So können schließlich die lexikalischen Argumente, die Feine<sup>1)</sup> und Jüngst<sup>2)</sup> noch anführen, keinen großen Eindruck mehr ausüben. Genauer auf sie einzugehen können wir uns um so mehr versagen, als sie nur problematischen Wert haben und nur für den einige Beweiskraft besitzen, der mit der Quellenscheidung Feines und Jüngsts im übrigen einverstanden ist. Übereinstimmungen in ungewöhnlichen Ausdrücken finden nicht statt, manches erklärt sich aus der Anlehnung an das AT. Aus Wendungen wie *ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ* v. 2 vgl. 3, 25a; *διαθήκη τῆς περιτομῆς* v. 8 vgl. 3, 25a; *ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου, ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* v. 32 vgl. 3, 13; *οὐχὶ ἡ χεὶρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα* v. 50 vgl. 4, 24, welche die lexikalische Kongruenz der Stücke 6, 13f.; 7, 1—21 usw. mit A dartun sollen, ebenso wie *δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ* v. 22 vgl. Lk 24, 19; *ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* v. 23 vgl. 5, 4; *ὁ Μωϋσῆς ὁ εἰπας· προφήτην . . . ὡς ἐμέ* v. 37 vgl. 3, 22f.; *λόγια ζῶντα* vgl. 5, 20; *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε* v. 51 vgl. 5, 3 und 9; *Jesus = ὁ δίκαιος* v. 52 vgl. 3, 14a; 2, 27; Lk 23, 47 die der Stücke 6, 11; 7, 22—28 usw. mit B, sollte man doch keine Beweise hernehmen!

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß Feine neuerdings seine Hypothese zurückgezogen hat. Er schreibt<sup>3)</sup> jetzt mit Bezug auf die Rede: „Es ist unmöglich, überzeugende Scheidungen entweder zweier Quellenschriften oder einer Quellenschrift und des Bearbeiters vorzunehmen.“ Ein ähnliches Urteil fällt Baljon<sup>4)</sup>, und Joh. Weiß<sup>5)</sup> bekennt, daß Spitta ihn von der Einheitlichkeit der Rede überzeugt habe.

Bestritten wird die Einheitlichkeit der Rede auch von B. Weiß, jedoch unter anderen Voraussetzungen. Nach ihm<sup>6)</sup> haben es die

<sup>1)</sup> Eine vorkanonische Überlieferung 236 ff.; siehe dagegen Nösgen, Neue Kirchliche Zeitschrift IX [1898] 680 A. 1, dessen Argumente für die Einheit der Rede und ihren Charakter wir dankbar verwerten.

<sup>2)</sup> A. a. O. 74. <sup>3)</sup> Artikel Stephanus, in: RE XIX 7.

<sup>4)</sup> Commentaar op de Handelingen der Apostelen 86: „Ik zie geen kans, de rede over twee bronnen te verdeelen en evenmin de hand van den redactor van zijne schriftlijke bron te onderscheiden.“

<sup>5)</sup> Theologische Studien und Kritiken LXVI (1893) 498; im Gegensatz zu seiner früheren Meinung, in: Der Barnabasbrief 101 ff.

<sup>6)</sup> Apostelgeschichte 114 ff.; vgl. auch Wendt 152; Holtzmann, Apostelgeschichte 56.

Zusätze des Verfassers der Apostelgeschichte verschuldet, wenn der Gedankengang und die Tendenz der Rede hie und da undurchsichtig geworden ist; er sucht daher durch Ausscheidung alles Späteren die ursprüngliche Gestalt der Rede wiederherzustellen. Als Zutaten des Redaktors betrachtet er v. 4a; 10—16; 19b—23; 26—29; 36; 37. Hauptanzeichen für eine Einschaltung des Bearbeiters sind für ihn besonders stilistische Unebenheiten, wie harte Subjektswechsel (v. 4; 8; 10) und inkorrekte Anknüpfungen (v. 19).

Dagegen muß bemerkt werden, daß Glätte des Textes durchaus nicht immer ein Kennzeichen des Ursprünglichen ist, wie sich auch Schwerfälligkeit der Sprache in der Quelle leichter erklärt, als in einem bearbeiteten Texte<sup>1)</sup>. Zurückzuweisen ist es auch, daß Weiß mit einer vorgefaßten Meinung über den Gedankengang der Rede an den Text herantritt und diesen danach zurechtstutzen will. So wenn er die Verse 10—16 ausscheidet<sup>2)</sup>, da diese Erzählung von Dingen, die v. 17 einfach als bekannt vorausgesetzt würden, mit der apologetischen Tendenz der Rede nichts zu tun habe. Daß die in v. 10—16 berichteten „Dinge“ in v. 17 vorausgesetzt werden, ist im Gegenteil gerade das beste Zeichen, daß Stephanus sie erwähnt hat und jetzt auf sie zurückgreift. Die inkorrekte Anknüpfung des Genitivs τοῦ mit dem Infinitiv an das Hauptverbum (v. 19) besagt auch nicht viel<sup>3)</sup>. Wie Blaß<sup>4)</sup> nachweist, ist diese Art der Anknüpfung bei den LXX häufig und findet sich 1 Kg 17, 20 gerade bei κακοῦν: „σὺ κεκάκωκας τοῦ θανατώσαι τὸν υἱὸν αὐτῆς“, vgl. auch Apg 14, 9. Daß erst v. 24 (ιδὼν τινα ἀδικούμενον) an das ἐκάκωσεν v. 19 anknüpfe, ist nicht richtig, da das ἀδικεῖσθαι v. 24 durchaus kein Beispiel jenes κακοῦν ist. Die Angabe der gleichen Dauer der Perioden in Moses Leben (v. 23; 30) ist unbedenklich, da Stephanus sich mit Vorliebe auf die jüdische Tradition stützt, in der auch dieses überliefert war. Wenn

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Harnack, Lukas der Arzt 80 ff.; Theologische Literaturzeitung XXXI (1906) 468.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 116.

<sup>3)</sup> Vgl. Harnack, Apostelgeschichte 170: „7, 19. Der Infinitiv τοῦ ποιεῖν knüpft fast unerträglich hart an ἐκάκωσεν an; Weiß sieht von hier an die Hand des Bearbeiters bis v. 23 (einschl.), aber die Gründe sind schwach, und es ist auch nicht ersichtlich, wie nach Weiß nun Moses eingeführt ist. Auch in v. 26. 36 und 37 sieht er den Bearbeiter, aber ebenfalls mit schwachen Gründen.“

<sup>4)</sup> Grammatik 239 f.

Stephanus, wie Nösgen<sup>1)</sup> meint, mit dieser Angabe das Walten der Vorsehung über dem Leben des Moses zeigen will, wäre die Überlieferung hier sogar recht treffend verwandt.

Spitta spricht der Rede als Fortsetzung von 6, 1—6; 9—12 a den Charakter einer gerichtlichen Verteidigungsrede völlig ab und läßt sie vor dem erregten Volke gesprochen sein<sup>2)</sup>. Es soll im wesentlichen die Schuld des Redaktors sein, welcher der Rede eine falsche Stelle gegeben habe, wenn man sich in dieselbe so wenig zu finden gewußt habe<sup>3)</sup>. An die Stelle, wo sie jetzt stehe, passe sie nicht bloß deshalb nicht, weil sie, formell betrachtet, gar keine Antwort auf die Frage des Hohenpriesters 7, 1 sei<sup>4)</sup>, sondern weil sie auch indirekt den Vorwurf der falschen Zeugen aus B 6, 14 nur zum kleinsten Teile berühre<sup>5)</sup>. Allein zunächst ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die erregten Juden mit Stephanus den Weg zu ihrer höchsten gerichtlichen Behörde einschlugen, und im übrigen bietet auch die Rede selbst keine Anhaltspunkte, die uns zwingen, von einer gerichtlichen Verteidigung abzusehen<sup>6)</sup>. Die Rede des Stephanus ist allerdings nicht von der Art, wie z. B. die des Sachwalters Tertullus, der seine Anklagerede gegen Paulus mit einer *Captatio benevolentiae*, einem Lobpreis auf den Prokurator Antonius Felix beginnt (Apg 24, 2 ff.). Denn hierzu hatte er keine Veranlassung. Er stand auch nicht,

<sup>1)</sup> Neue Kirchliche Zeitschrift IX (1898) 669 A. 1.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 103 ff.; vgl. Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII [1895] 393).

<sup>3)</sup> A. a. O. 105.

<sup>4)</sup> Auch nach B. Weiß (Apostelgeschichte 114) ist Apg 7, 1 „natürlich Zusatz des Bearbeiters, der die Szene ins Synedrium verlegt.“

<sup>5)</sup> A. a. O. 110 f. Anderseits schreibt Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 393: „Es fragt sich vielmehr, ob nicht umgekehrt das falsche Zeugnis von Reden gegen die heilige Stätte und das Gesetz von der Zerstörung der Tempelstätte und Umwandlung der mosaischen Sitten von dieser Rede entlehnt sein sollte.“

<sup>6)</sup> Gegen Spitta siehe Joh. Weiß (Theol. Studien und Kritiken LXVI [1893] 498): „Schon rein äußerlich ist dem Verfasser der Quelle A wohl kaum die Geschmacklosigkeit zuzutrauen, den Stephanus im Volkstumult eine so lange Rede halten zu lassen. Es liegt doch ein Akt der Lynchjustiz vor, der so schnell sich abgespielt haben muß, daß weder die römische Behörde, wie im 21. Kapitel, noch das Synedrium einschreiten konnte. Der Platz, an welchem die Rede steht, spricht durchaus dafür, daß sie als im Synedrium gehalten gedacht ist, denn es ist wieder kein Grund vorhanden, den 54. Vers der Quelle B ab- und der Quelle A zuzuschreiben.“

wie einst Jesus, nur dem Hohenrate gegenüber. Diejenigen, welche ihn ergriffen und dem Hohenrate zugeführt hatten, werden auch an der Verhandlung teilgenommen haben, denn die Gerichtsverhandlungen fanden nach Gesetz und Herkommen öffentlich statt (Idt 4, 5; 1 Sm 22. 6; Am 5, 12 usw.)<sup>1)</sup>. Zudem werden die Ankläger den Synedristen gegenüber auf die Stimmung des gewaltig erregten Volkes hingewiesen haben. Hierauf mußte Stephanus Rücksicht nehmen. Er beginnt seine Rede aber nicht mit einer Bitte<sup>2)</sup>, sondern wendet sich selbstbewußt an seine Zuhörer mit der Aufforderung: „Höret!“ Er ist frei von drückendem Schuldbewußtsein und fühlt sich nicht als Angeklagter. In dem Bewußtsein und dem Gefühle der Pflicht, die Sache seines göttlichen Meisters Ungläubigen gegenüber zu vertreten, steht er vor dem Hohenrate, weshalb er nicht zu bitten braucht. Die Annahme, daß Stephanus mit einer Bitte beginne, wird somit der Situation und seiner vom Hl. Geiste erfüllten Persönlichkeit nicht gerecht.

Die Rede ist auch nicht ausschließlich an die Menge des Volkes gerichtet, sondern hauptsächlich an die Mitglieder des Hohenrates. Mit Recht macht Belser<sup>3)</sup> darauf aufmerksam, daß der Vorwurf: ihr seid Verräter und Mörder des Gerechten geworden (7, 52), gewiß auch das jüdische Volk traf, im vollsten Sinne aber seine Wahrheit in Beziehung auf die Synedristen hatte, welche nach dem ungerechten Urteile Jesus dem Pilatus ausgeliefert und dann letzterem die Bestätigung ihres Spruches und so die Kreuzigung abgetrotzt hatten. Die Meinung Spittas, daß die Rede gar keine Antwort auf die Frage des Hohenpriesters 7, 1 sei, findet eine positive Widerlegung durch die folgende Untersuchung ihres Gedankenganges<sup>4)</sup>. Schon jetzt glauben wir sagen zu dürfen, daß kein Anlaß vorliegt, den Angaben des Lukas mit Mißtrauen zu begegnen.

<sup>1)</sup> Vgl. RE VI 578.

<sup>2)</sup> Gegen Spitta, Apostelgeschichte 110.

<sup>3)</sup> Theologische Quartalschrift LXXVII (1895) 239.

<sup>4)</sup> Gegen Spitta siehe Joh. Weiß a. a. O. 499: „Am allerwenigsten kann der Gedanke beweisen, daß die Rede keine Antwort auf die Frage des Hohenpriesters sei, keine Verteidigungsrede. Selbstverständlich ist sie mehr positive Darlegung und schließlich Angriff, als eine runde Ablehnung des Vorwurfs. Aber kann und will denn Stephanus überhaupt jene Anklage in Abrede stellen? Muß er nicht vielmehr das Wesentliche zugeben?“

### § 8. Gedankengang der Rede.

Will man Grundgedanken und Absicht der Stephanusrede verstehen, so muß man sich hüten, an sie zu hohe Anforderungen zu stellen und sie als ein oratorisches Kunstwerk anzusehen, in welchem jeder Satz abgewogen ist und seinen Zweck erfüllt, und jede Einzelheit dem Hauptgedanken untergeordnet ist. Der Stephanusrede fehlt streng logische Anlage und Gliederung, eine straffe Disponierung ist daher bei ihr nicht möglich.

Betrachten wir die Situation, in welcher Stephanus sprechen mußte, so kann dies nicht auffällig erscheinen. Plötzlich im Tumult vor das Synedrium geschleppt und zur Verantwortung aufgefordert, konnte er wohl schwerlich eine wohldisponierte, völlig kunstgerechte Rede halten. Auch läßt die Erregung der Juden darauf schließen, daß er nicht ganz ungestört hat sprechen können. Der geschichtliche Gang der Ereignisse bot Stephanus in dieser Lage eine ausgezeichnete Stütze, macht aber anderseits gerade das Fehlen einer Disposition verständlich, da er die Beispiele nehmen mußte, wie sie sich ihm auf dem Gange durch die alttestamentliche Geschichte darboten. Eine scharf getrennte Behandlung einzelner Punkte war daher unmöglich, es mußte vielmehr alles ineinander fließen. Ferner darf nicht vergessen werden, daß man sich bei der Erklärung nicht an einzelne Ausdrücke und Wendungen halten und mit ihnen operieren kann. Gibt die uns vorliegende Rede zwar die Gedanken des Stephanus wieder, so ist sie doch weder eine lückenlose, noch eine wortgetreue Wiedergabe des von ihm Gesprochenen, sie ist kein Stenogramm. Dazu haben wir wohl nur eine Übersetzung aus dem Aramäischen vor uns. Die Schwierigkeit einer befriedigenden Erklärung der Rede und die Berücksichtigung der Situation, in welcher Stephanus redete, drängen dann weiter zu der Annahme, daß er, gestört und unterbrochen, seine Rede nicht vollendet hat, und wir mithin nur einen Torso besitzen. Wenngleich Lukas es nicht berichtet, dürfen wir vermuten, daß der am Schlusse der Rede sich kundgebende Ingrimm der Juden sich auch während derselben in Mienen, Gebärden und Zurufen bemerkbar gemacht hat und daß Stephanus, als er die Nutzlosigkeit weiterer Ausführungen einsah, seine ursprüngliche Absicht änderte und mit der scharfen Anklage abschloß <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebenso haben nach Wetstein 503; Blaß 96 die Juden nach v. 50 den Stephanus gezwungen, den Gang der Rede zu verlassen und mit den



Die Rede gibt eine ruhige Darlegung aus der jüdischen Geschichte. Es ist wahrscheinlich, daß Stephanus mit ihr das Beweismaterial vorgebracht hat, mit dem er nachher operieren, das er erklären und aus dem er die Konsequenzen ziehen wollte. Da er diese Absicht nicht mehr ausgeführt hat, können wir über seinen Plan nur Vermutungen anstellen und müssen uns mit einem „wahrscheinlich“ begnügen. Bei dieser Sachlage ist um so mehr der Fingerzeig zu beachten, den Lukas selbst uns mit der Mitteilung der Anklage gegen Stephanus gegeben hat. Der ganze Bericht c. 6 und 7 ist ein zusammenhängendes Ganze, aus dem die Rede nicht herausgerissen werden darf. Wird dies außer acht gelassen, so ist der subjektiven Willkür in ihrer Erklärung Tür und Tor geöffnet. Die falschen Zeugen haben Stephanus der Lästerung des Tempels und Gesetzes beschuldigt (6, 13); hierauf hatte er zunächst zu antworten. Aber was mußte denn seine Seele vor allem erfüllen, auf wessen Autorität stützt sich seine Lehre, worin ist überhaupt die Feindschaft der Juden gegen ihn eigentlich begründet? Es ist der Name Jesus, der die Geister scheidet. Und nun wird dieser heilige Name durch die Zeugen in die Debatte geworfen, mit Verachtung sprechen sie von „diesem“ Jesus von Nazareth, der nach Stephanus' Lehre den Tempel zerstören und die mosaischen Sitten abändern solle (6, 14). Auf diesen Angriff gegen seinen Meister mußte Stephanus eingehen, und daß er es getan hat, daß sein Herz brannte vor Begeisterung für Christus, zeigt uns die Vision, in welche die Rede gleichsam ausklingt; darauf weist auch die rührende Nachahmung der Todesgebete seines Herrn. So scheint uns denn Stephanus seine Ausführungen

---

heftigen Worten zu schließen. Eine Unterbrechung der Rede am Schluß nehmen an: Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung I 92; Lange, Apostolisches Zeitalter II 83. 91; Theol. Studien und Kritiken IX (1836) 726; Hilgenfeld, Einleitung 579; anders Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (1895) 402; Knabenbauer 119; Nösgen, Apostelgeschichte 171 f.; Neutestamentliche Offenbarung II 64; Zöckler, Apostelgeschichte 185 u. a. Nach Schwanbeck 252. 324 ist zwischen 7, 50 und 51 ein Stück ausgefallen, da „der Redaktor es nicht angemessen gefunden habe, die ganze Rede des Stephanus seiner Quelle nachzuschreiben“. Das Gefühl, daß die Rede unvollständig ist, hat auch Harnack, wenngleich auch er diesen Umstand auf Rechnung des Lukas setzt. Er schreibt Apostelgeschichte 170: „Der Abschluß mit der zornigen Charakterisierung folgt sehr plötzlich; man muß vermuten, daß Beispiele ausgefallen sind, bzw. daß von Jesus und dem Tempel die Rede war. Auch die Vision (7, 56) scheint das zu fordern“; vgl. ebd. 138. 186. 187 A. 2.

hauptsächlich drei Punkten haben widmen zu müssen: dem Tempel, dem Gesetz und Jesus, dem trotz seiner Verwerfung Erhöhten.

Die Breite in der Erzählung erklärt sich daraus, daß Stephanus unvorbereitet sprach, an dem geschichtlichen Gange der Rede eine Stütze für sein Gedächtnis suchen und Übergänge schaffen mußte. Zudem liebt es der Orientale, weitläufig und bilderreich zu erzählen<sup>1)</sup>. Beim Vortrage der Geschichte des jüdischen Volkes mußte Stephanus, der mit dem AT unzweifelhaft innig vertraut war, unwillkürlich von einer gewissen Wärme ergriffen werden, die ihn manche Züge liebevoll ausmalen ließ. So hatte er instinktiv auch den Ton und die Art zu reden gefunden, die ihm ein williges Auditorium am ersten sicherten.

Stephanus beginnt mit freundlicher Anrede, die zeigt, daß er kein Feind des jüdischen Volkes ist, und womit er die Herzen seiner Zuhörer für sich einnehmen will. In feierlicher Weise eröffnet er dann seine Geschichtserzählung mit der solennen Formel  $\delta \theta ε ο ς τ ῆ ς δ ο ξ η ς$ . Bereits in alter Zeit hat Gott den Abraham in Mesopotamien einer Erscheinung gewürdigt und ihm dabei den Befehl gegeben, seine Heimat zu verlassen und in ein anderes Land zu ziehen. Aber nicht sogleich nach Palästina ließ er seinen auserwählten Freund übersiedeln; vorher mußte dieser in fremdem Lande, in Haran, verweilen. Auch hier offenbarte sich ihm Gott und verpflanzte ihn nach Kanaan. Doch legte er diesem Lande nur so geringen Wert bei, daß er seinem Freunde hier nicht einmal einen Fußbreit Erbesitz gab. Abraham erhielt nur die Verheißung für seine Nachkommen und zwar zu einer Zeit, als er noch keinen Sohn hatte. Die Erfüllung der Verheißung wird aber lange auf sich warten lassen. Der Same Abrahams soll erst heimatlos sein in fremdem Lande und 400 Jahre lang geknechtet werden; dann endlich werden die Bedrücker gestraft werden, und das Volk wird ausziehen, um Gott in Kanaan zu dienen. Gott gab Abraham den Bund der Beschneidung. Diese ist nicht etwas rein Äußerliches, sondern hat einen tieferen Sinn, wie es Dt 10, 16 ausgesprochen ist: „So beschneidet denn die Vorhaut eures Herzens, und verhärtet euren Nacken nicht länger.“ Die Väter haben aber diese Beschneidung des Herzens unterlassen; das zeigen sie ihrem Bruder Joseph gegenüber, den sie beneiden und nach

<sup>1)</sup> Holtzmann (Apostelgeschichte 55) zieht als Vergleich 4 Esr 3, 4—27 heran. Nach Wrede (Göttingische Gel. Anzeigen 1895, II, 516) ist Neh 9, 7—31 „vielleicht die instruktivste Parallele“.

Ägypten verkaufen. Allein Joseph hat die göttliche Gunst in fremdem Lande erfahren, Gott errettete ihn und ließ ihn Herr von ganz Ägypten werden. Die Väter dagegen wurden bald gestraft. In dem ihnen von Gott verheißenen Lande entstand eine Hungersnot, und sie fanden keine Nahrung mehr; sie mußten daher in ein fremdes Land nach Ägypten reisen. Und hier wird gerade Joseph, dem sie großes Unrecht getan, ihr Retter; der von ihnen Verstoßene ist von Gott so erhöht, daß sie bei ihm Hülfe suchen müssen. Die Rettung des auserwählten Volkes findet statt in Ägypten; in dieses fremde Land zogen die Väter aus dem Hl. Lande, um ihr Leben fristen zu können. Sie sind auch nicht in das verheißene Land zurückgekehrt, sondern haben in Ägypten ihr Leben hingebracht und sind dort gestorben. Beigesetzt wurden sie zwar in Schem; die Grabstätte aber, welche einst Abraham um Geldespreis erstanden hatte, war ihr einziges Besitztum in dem Gelobten Lande.

Es nahte sich die Zeit der Verheißung. Das Volk war groß und stark geworden und wurde, wie Gott vorhergesagt hatte, schwer bedrückt und mißhandelt. Da ließ er den Moses geboren werden, auf dem schon bei der Geburt seine Gnade ruhte, den er vom Tode erretten, am Hofe Pharaos erziehen und in aller Weisheit unterrichten ließ, so daß er in Wort und Tat ein gewaltiger Mann wurde. Als nun die 400jährige Zeit vergangen war, faßte Moses den Entschluß, seine Brüder, die Kinder Israels, zu besuchen. Er ergriff ihre Partei, indem er einen Ägypter erschlug. Hieran hätten die Israeliten erkennen sollen, daß Gott ihnen durch Moses' Hand Rettung bringen wollte, allein sie waren verblindet. Als er am folgenden Tage wieder zu ihnen kam und zwei Streitende versöhnen wollte, mußte er sogar die Worte hören: „Wer hat dich zum Herrscher und Richter über uns gesetzt?“ Da floh Moses in ein fremdes Land, nach Madian, siedelte sich dort an und zeugte zwei Söhne. Aber nach vierzig Jahren erschien ihm der Herr, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in der Wüste. So heilig war der Ort der Erscheinung in fremdem Lande, daß Moses ihn nur mit entblößten Füßen betreten durfte. Und hier in weiter Ferne vom Gelobten Lande erhielt er von Gott den erhabenen Auftrag, nach Ägypten zu gehen und Israel zu retten. Derselbe Moses, den die Israeliten so hochmütig verstoßen hatten, ist nun von Gott in außerordentlicher Weise erhöht worden. Seine Größe und Bedeutung ist noch gewachsen, er ist nämlich jetzt

der Herrscher und Erlöser seines Volkes, der Israel aus Ägypten geführt hat, der in der Wüste vierzig Jahre lang Wunder und Zeichen tat. Ja, durch diesen selben Moses ist ihnen bereits der Messias angekündigt mit den Worten: „Gott wird euch aus euren Brüdern einen Propheten erwecken wie mich; ihn sollet ihr hören!“ Dieser Moses verkehrte mit dem Engel des Dornbusches und gab den Vätern Worte des Lebens. Allein wiederum wollten diese nichts von ihm wissen, stießen ihn zurück und kehrten ihre Herzen unter Verachtung des lebendigmachenden Gesetzes nach Ägypten. So sehr vergaßen sie ihn, daß sie sich von Aaron ein Götzenbild machen ließen, dem sie Opfer darbrachten. Händewerk war ihre Freude. Doch Gottes Strafe folgte bald. Er entzog ihnen seine Gnade, so daß sie in den mannigfaltigsten Götzendienst fielen, das Heer des Himmels, den Moloch und Rompha verehrten. Dafür kündigte ihnen Gott die Verbannung nach Babylon an.

Einen langen Zeitraum hat Stephanus bis hierher in seiner Rede behandelt, in dem eines Heiligtums keine Erwähnung geschieht. Endlich wird in fremdem Lande, in der Wüste, auf Anordnung Gottes das Zelt des Zeugnisses errichtet. Bei der Eroberung des heidnischen Landes führen es die Väter unter Josue mit herein, und es bleibt das einzige Heiligtum bis zu den Tagen des David. Dieser bat Gott um die Gnade, ihm einen Tempel erbauen zu dürfen, allein obschon er Gott wohlgefällig war, erlangte er keine Erfüllung seiner Bitte. Der Tempel wird erst von Salomo, dem später Verworfenen, errichtet; er ist also menschlichen Ursprungs, während das Stiftszelt errichtet war nach dem Bilde, welches Gott dem Moses gezeigt hatte. Über die Bedeutung des Tempels hat sich ja auch schon der Prophet geäußert; er hat es ausgesprochen, daß der gewaltige Gott, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist, der alles gemacht hat, keines Hauses zu seiner Ruhestätte bedarf.

Hier bricht der geschichtliche Gang der Rede plötzlich ab; sie hat bereits eine solche Wirkung auf die Zuhörer ausgeübt, daß es für Stephanus aussichtslos wäre, sie vollenden zu wollen. Die Juden sind unzugänglich für seine Worte geblieben; daher hält er ihnen jetzt in aller Schärfe ihre Verstocktheit und ihre Frevel vor. Wie die Väter, so ist auch die jetzige Generation unbeschnitten an Herz und Ohren und widerspenstig gegen den Hl. Geist. Die Väter haben die Propheten verfolgt und die Verkünder des Messias

getötet, die Juden den Heiland selbst verraten und gemordet. Gerade sie sind es, die das Gesetz nicht beobachtet haben.

Daß die drei Ideen, Tempel, Gesetz und Jesus, in der Rede tatsächlich behandelt sind, tritt deutlich genug hervor. Am ausführlichsten ist die Frage nach der Bedeutung des Tempels erörtert, so daß man sie fast als die Hauptidee der Rede bezeichnen könnte. Die so häufigen Hinweise auf die Offenbarungen Gottes in fremden Ländern, die Stellen, an denen hervorgehoben wird, daß Gott keinen Unterschied macht zwischen fremden Ländern und dem Hl. Lande, gelten dieser Frage. Sie schaffen eine breite Unterlage für die späteren Ausführungen über den Tempel. Nimmt das Hl. Land keine Ausnahmestellung unter den übrigen Ländern ein, so kann auch sein Mittelpunkt, der Tempel, keinen absoluten Wert besitzen. Klarer noch ist die Beziehung auf diese Lehre bei der Erwähnung der Stiftshütte. Diese wird mit Absicht in ihrer Bedeutung gehoben, damit der nur relative Wert des Tempels um so mehr ins Licht tritt. Die Worte des Propheten lassen dann dies Ziel seiner Ausführungen klar erkennen.

Mit dieser Lehre steht der zweite Punkt, das Gesetz, in notwendigem Zusammenhange. War der Tempel nicht die alleinberechtigte Stätte der Gottesverehrung, so ergibt sich als Konsequenz, daß auch der Tempelkult nicht auf absoluten Wert Anspruch machen kann. Da nun die Ordnung des Tempelkultes ein Teil der mosaischen Gesetzgebung war, so erkennen wir von hier aus eine Seite der Anklage auf Lästerung des Gesetzes. Im übrigen ist dem Gesetz nur wenig Raum gewidmet. Es scheint, daß Stephanus die Stellung Jesu zum gesetzlichen Tun des Volkes zu der seinigen gemacht und auf den Geist des Gesetzes hingewiesen hat. Wie Jesus der jüdischen Frömmigkeit vorwarf, daß sie Gottes Gebot außer Kraft setze (Mk 7, 6 ff.), wie er von den Reichsgenossen eine bessere Gerechtigkeit verlangt als die pharisäische (Mt 5, 20) usw., so wirft Stephanus den Juden Unbeschnittenheit an Herz und Ohren vor; ja, er spricht es offen aus, sie hätten das doch auf Engelanordnungen hin empfangene Gesetz überhaupt nicht gehalten. Den völligen Unwert des Gesetzes hat er nicht behauptet, spricht er doch von den mosaischen Anordnungen als von lebenbringenden Worten. Aber wenn Stephanus auch nur das gesetzliche Tun und Leben des damaligen Judentums angriff, so wurde das vom Volke als Versuch aufgefaßt, die Sitten Mosis umzuändern.



Daß Stephanus auch auf Jesus eingegangen ist, ist gleichfalls deutlich zu erkennen<sup>1)</sup>. Joseph wird von seinen Brüdern beneidet und verkauft, aber trotzdem erhöht und der Retter seiner Familie. Moses wird bei seinem ersten Auftreten verachtet und verstoßen, allein von Gott beauftragt, Israel aus Ägypten zu führen. Er vollbringt Wunder und große Zeichen und kündigt den Messias an. Auch jetzt wieder fällt das Volk von ihm ab, so daß Gott zur Strafe greifen muß. Die Parallelen zu Jesus und dem Verhalten der Juden gegen ihn sind hier unschwer zu ziehen<sup>2)</sup>. Höchstwahrscheinlich wollte Stephanus hier noch ausführlicher werden; so aber führt er in aller Kürze noch die Verfolgung und Tötung der Propheten an, um dann den schwersten Vorwurf auszusprechen: ihr habt alle eure Vorfahren noch übertrumpft und den Messias selbst getötet.

Daß der so viel bemerkte Gedanke der Widerspenstigkeit des jüdischen Volkes sich tatsächlich durch einen großen Teil der Rede zieht, ist dabei ganz natürlich. Sind doch die Israeliten weder auf die Absichten eingegangen, die Gott mit dem Tempel und Gesetze hatte, noch für die Aufgaben der großen Männer und die Weissagungen der Propheten zugänglich gewesen, haben sie doch schließlich ihrem Widerstande gegen den Hl. Geist mit der Ermordung des gottgesandten Gerechten die Krone aufgesetzt.

### § 9. Echtheit der Rede.

Wie die Reden der Apostelgeschichte überhaupt, so hat auch die Stephanusrede von einem Teile der Kritik scharfen Widerspruch erfahren, wenngleich ihr im allgemeinen eine höhere Wertschätzung entgegengebracht wird. Ein Teil der Exegeten geht so weit, daß er ihr überhaupt alle Geschichtlichkeit abspricht und sie für eine Komposition des Verfassers der Apostelgeschichte erklärt.

„Als freie Erfindungen des Verfassers“, so schreibt Jülicher<sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Feine, Theologie des Neuen Testaments 212: „Die Geschichte des Volkes Israel wird unter dem Gesichtspunkte der Abzielung auf Jesus dargestellt.“

<sup>2)</sup> Auch Feine (ebd. 229) sagt, daß „Mose dem Stephanus der vollendete Typus Christi ist“.

<sup>3)</sup> Einleitung 404; vgl. Pfeleiderer, Urchristentum I 500 f. Die Forscher, welche die Reden als formelles Eigentum des Verfassers der Apostelgeschichte betrachten, sind aufgeführt bei H. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT<sup>3</sup>, Freiburg i. B. 1892, 404.

„wird wohl jeder mit Thukydides und Livius bekannte Leser die zahlreichen Reden ansehen, die Lukas seinen Helden in den Mund legt.“ Bis zum Erweis des Gegenteils sei über die Reden der Apostelgeschichte zu urteilen wie über alle sonstigen von den antiken Historiographen in ihre Erzählung eingeflochtenen Reden; der Historiker wolle in einem rhetorischen Kunstwerk seine Hauptpersonen sich selbst und ihre Zeit charakterisieren lassen<sup>1)</sup>. Einer solchen völligen Gleichstellung des Lukas mit den antiken Schriftstellern möchten wir von vornherein widersprechen. Es ist etwas ganz verschiedenes, ob ein Schriftsteller eine Rede berichtet, von der ihn Jahrhunderte trennen, und für die ihm Quellen schwerlich zu Gebote gestanden haben, oder ob er eine Rede aus der jüngsten Vergangenheit mitteilt, deren Überlieferung sich wahrscheinlich machen läßt<sup>2)</sup>. Ein durchaus zwingender Beweis für die Echtheit der Reden der Apostelgeschichte läßt sich selbstverständlich nicht führen, wir hoffen jedoch die große Sicherheit des angeführten Urteils Jülichers wenigstens in bezug auf die Stephanusrede in etwa zu erschüttern.

Gehen wir zunächst auf die Bedenken der Kritik ein. Baur<sup>3)</sup> bringt gegen die Rede hauptsächlich vor, es sei unwahrscheinlich, daß die gereizten und erbitterten Gegner des Stephanus soviel Nachsicht und Geduld gehabt haben sollten, eine förmliche Verteidigungsrede von so langer Dauer anzuhören und sich dem Ausbruche ihrer Leidenschaft erst dann wieder zu überlassen, nachdem der Redner den Zweck, welchen er mit seiner Rede verfolgte, bereits vollständig erreicht hatte. Eine solche erst in dem Momente

<sup>1)</sup> A. a. O. 405; vgl. W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments, Tübingen 1907, 79 f.

<sup>2)</sup> Auch Feine (Theologie des Neuen Testamentes 195) meint: „In der Apostelgeschichte liegen die Dinge anders“ und tritt für die wesentliche Zuverlässigkeit der Stephanusrede ein. — Vgl. ferner Heinrici, Der literarische Charakter 96: „Wie steht's mit den Reden, die der Geschichtserzählung eingefügt sind? Diese werden vielfach als ‚rhetorische Fiktionen‘ kurzerhand abgetan und für geschichtlich wertlos erklärt. Solche Beurteilung zeugt nicht gerade von geschichtlichem Sinn. Wo der Exeget und der Historiker Hand in Hand arbeiten, wird das Urteil anders ausfallen.“

<sup>3)</sup> Paulus I 61; vgl. Zeller, Apostelgeschichte 149 f.; Overbeek 92 f.; Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 55 f.: „Von der Rede des Stephanus gilt zweifach, was von den Reden des Petrus gilt, daß dieselbe nicht auf einer Quelle beruhen kann, welche eine sofortige Aufzeichnung enthalten hätte, eine Vorstellung, die nicht nur durch die Länge dieser Rede, sondern auch durch den hierfür so ungünstigen Moment erschwert ist“; ähnlich Clemen, Paulus I 189.

erfolgende Unterbrechung, in welchem der Redner die Idee seiner Rede schon ausgeführt hatte, die Zuhörer aber nun erst die für sie ärgerliche Wahrnehmung machten, daß sie ihm in getäuschter Erwartung und gegen ihre eigentliche Absicht so lange Gehör geschenkt hatten, scheine nur das Interesse des Schriftstellers zu verraten, hier gerade für eine Rede von solchem Inhalt einen, seiner Meinung nach passenden Ort zu finden.

Wenn, was wir an dieser Stelle voraussetzen, die gerichtliche Verhandlung nicht lediglich Ausschmückung ist, so dürfen wir annehmen, daß die Juden trotz ihrer Erbitterung zunächst dem Stephanus das Wort gelassen haben, man müßte denn die völlige Formlosigkeit des jüdischen Gerichtsverfahrens annehmen. Die Dauer der Rede ist auch gar nicht so lang, wie Baur u. a. sich vorzustellen scheinen; in der vorliegenden Gestalt war sie in einer Viertelstunde zu halten. Die übrigen Einwände könnten allerdings Bedenken erregen, sie haben aber die Richtigkeit der Baur'schen Auffassung der Rede zur Voraussetzung und fallen, sobald man annimmt, daß Stephanus seine Rede gar nicht zu Ende geführt hat, vielmehr sogleich unterbrochen wurde, als er deutlicher und temperamentvoller zu werden begann.

Scheint so auch in der geschichtlichen Einfassung der Rede kein durchschlagendes Argument gegen ihre Echtheit zu liegen, so wird sich eine Verständigung um so schwerer erzielen lassen, wenn man die Rede als solche ins Auge faßt. Hier spielt das persönliche Urteil der Kritiker über Gedankengang und Art der Rede eine entscheidende Rolle; so wenn Weizsäcker<sup>1)</sup> urteilt, sie sei „ihrem Inhalt nach vielmehr wie ein Lehrvortrag gedacht und ausgeführt, als wie eine Verteidigungsrede vor Gericht“, sie sei „ausgeführt in der Weise eines christlichen Lehrstückes“, „gearbeitet nach Art eines Schulvortrages“, oder Wrede<sup>2)</sup> in ihr eine ganz schulmäßige Konzeption sieht, die sofort verständlich werde, sobald man die Verwendung einer in der jüdischen Literatur längst gängigen literarischen Form erkenne, oder schließlich Pfleiderer<sup>3)</sup> ihr „nächstes Analogon“ in der gleichfalls kompo-

<sup>1)</sup> Apostolisches Zeitalter 56.

<sup>2)</sup> Göttingische Gel. Anzeigen 1895, II, 516.

<sup>3)</sup> Urchristentum I 487. Wenn Pfleiderer bemerkt, der bedingte Antijudaismus des Paulus (Röm 11, 28) sei beim Deuteropauliner zum unbedingten fortgeschritten, so wird er hiermit wohl schwerlich viel Zustimmung finden.

nierten Nazarethrede Jesu Lk 4 erkennt, die beide als vorausweisendes Programm des folgenden Geschichtsverlaufs an markierter Stelle zu Anfang gesetzt seien, als freie Variationen von Röm 11, 7—10; 19—22. Beweisen können diese subjektiven Urteile ebensowenig wie das entgegengesetzte von Gfrörer<sup>1)</sup>: „Ich bekenne offen: nach meinem Gefühle muß diese Rede bald nach der Tat, und zwar aus treuem Gedächtnisse aufgeschrieben worden sein. Ich halte diese Rede unbedingt für das älteste Denkmal evangelischer Geschichte.“

Die inneren Gründe, die sich gegen die Echtheit vorbringen lassen, faßt Jülicher<sup>2)</sup> kurz zusammen. Er meint, es liege kein Grund vor, die Stephanusrede von seinem allgemeinen Urteil über die Reden der Apostelgeschichte auszunehmen. Dieses „Spezimen alexandrinischen Christentums“ in Apg 7 stelle die Quintessenz des vom Verfasser der Apostelgeschichte überall vertretenen Christentums dar, nur daß hier die Front direkt gegen das Judentum gerichtet sei. Die sprachliche Ungewandtheit dürfte die Folge der überreichlichen Verwendung des Schriftbeweises sein; unter solchen Umständen müsse bei dem Leser der Eindruck des LXX-Griechisch zurückbleiben. „Echtheit“ im modernen Sinne des Wortes sei ausgeschlossen, weil Stephanus, ehe Paulus Christ war, schon einen Standpunkt vertrete, den wir nur als Errungenschaft der Lebensarbeit Pauli begriffen, überhaupt komme die Individualität des Verfassers von Lk und Apg, auch seine sprachlichen Eigentümlichkeiten in den Reden am stärksten zum Ausdruck. Es sei schließlich auch nicht abzusehen, wie solche kunstvoll aufgebauten Redestücke auf die Nachwelt überliefert sein sollten, da an ihre sofortige Aufzeichnung niemand gedacht habe.

Was den ersten Einwurf angeht, so urteilt hier ein so gründlicher Kenner der Apostelgeschichte wie Harnack ganz anders. Er schreibt<sup>3)</sup>: „Die übrigen Reden sind auch schwerlich nichts als reine Erfindungen (wären sie es, so müßte man der freischaffenden, aber auffallend korrekten Phantasie des Verfassers

<sup>1)</sup> Die heilige Sage 410.    <sup>2)</sup> Einleitung 404 f.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 109; vgl. auch 213; und Knopf, Apostelgeschichte 560: „Es läßt sich nachweisen, daß die Stephanusrede in der Form wie im Inhalt stark von den Reden abweicht, die sicher Komposition des Verfassers der Apostelgeschichte sind.“ Gegen Knopf siehe W. Bauer (Theologische Rundschau XII [1909] 469: „So muß ich leugnen, daß die Apostelgeschichte die Rede des Stephanus im wesentlichen richtig wiedergibt.“

das höchste Lob zollen). Wie hebt sich die Stephanusrede aus allen übrigen Reden heraus! Das Thema selbst ist ganz eigentümlich und nicht im Sinne des Lukas, der die *religio antiqua* der Juden höher einschätzte.“

Die sprachliche Ungewandtheit der Rede, die auch Jülicher zugibt, ist auffallend. Dieser Umstand läßt sich mit der Verwendung des Schriftbeweises nicht ausreichend erklären, wir haben nämlich nicht nur LXX-Griechisch, sondern eine hebräisch gedachte Rede vor uns. „Wer sich von dem Stil dieser schlecht geschriebenen Partien eine Vorstellung machen will,“ so schreibt Norden <sup>1)</sup>, „der lese z. B. die Rede des Stephanus c. 7 und vergleiche sie mit den Reden, die Paulus c. 22 ff. hält: der Mann, der jene verfaßt hat, fühlt und schreibt ungrisch: wer von Judengriechisch eine deutliche Vorstellung hat und beispielsweise weiß, daß eins seiner Spezifika die maßlose Häufung der obliquen Kasus von *αὐτός* ist, findet das hier wieder, z. B. in folgendem Satz v. 4f.: *τότε ἐξελθὼν ἐκ γῆς Χαλδαίων κατοίκησεν (sc. Ἀβραάμ) ἐν Χαρράν. κακεῖθεν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ μετόπισεν αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἣν ἡμεῖς νῦν κατοικοῦμεν, καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός, καὶ ἐπηγγέλατο δοῦναι αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνου.* In der ganzen Rede (53 Verse) findet sich kein einziges *μέν*, geschweige denn *μέν-δέ*, auch sonst ist der Partikelgebrauch, dieses sicherste Kriterium für den griechisch Denkenden, von grenzenloser Dürftigkeit, dagegen allenthalben Hebraismen in Fühlen und Sprechen.“ Berücksichtigt man auf der andern Seite, daß Lukas ein Meister des Stils war, daß sich die Apostelgeschichte, nach Harnacks <sup>2)</sup> Worten, auf den Stil gesehen, mit den besten Hervorbringungen der hellenistisch-römischen Zeit messen kann, so wird man wohl mit der Vermutung nicht fehlgreifen, daß Lukas oder wahrscheinlicher ein anderer die aramäisch <sup>3)</sup> gehaltene Rede übertragen hat.

Der Vorwurf, daß Stephanus der Errungenschaft paulinischer Lebensarbeit vorgreife, ist, wie wir weiter unten dartun werden, durchaus unberechtigt. Die Anfänge paulinischen Denkens in der

<sup>1)</sup> Die antike Kunstprosa II (Leipzig 1898) 484 f.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 17.

<sup>3)</sup> So auch Ewald 210; Schenkel, Das Christusbild der Apostel 33; Nösgen, Apostelgeschichte 157 f.; Belser, Theol. Quartalschrift LXXVII (1895) 242.



Rede geben uns in ihrer Entwicklungsbedürftigkeit vielmehr ein positives Argument für die Geschichtlichkeit der Stellung des Redners und seiner Gedanken.

Eine Überlieferung der Rede läßt sich wenigstens wahrscheinlich machen. Bei dem stürmischen Vorgehen gegen Stephanus sind mit den Zeugen wahrscheinlich auch einige seiner Anhänger in den Versammlungsraum eingedrungen. Daß aber die Christen ihrem ersten Märtyrer und seinen letzten Worten soviel Interesse entgegenbrachten, seine Rede, wenn es ihnen möglich war, aufzuzeichnen, wird zugegeben werden. Ausgeschlossen wäre es auch nicht, daß fromme, später bekehrte Juden, die der Verhandlung beigewohnt hatten, soviel Verständnis für Stephanus und seine Ideen besaßen, daß sie, edelgesinnt wie die *ἀρδεις ἐβλάβεϊς* (8, 2), seine Rede aufzeichneten. Vielleicht haben die Exegeten, die auf den Apostel Paulus hinweisen <sup>1)</sup>, nicht unrecht. Die Annahme einer Aufzeichnung im Sitzungszimmer, sei sie eine wörtliche <sup>2)</sup>, oder doch hauptsächliche <sup>3)</sup>, ist nicht direkt abzuweisen, sie läßt sich aber auch nicht näher begründen. Überhaupt ist die Länge der Zeit, die zwischen dem Halten der Rede und ihrer ersten Aufzeichnung verfloß, nicht festzustellen; wahrscheinlich aber wurde das mit aufmerksamer Teilnahme Gehörte recht bald schriftlich festgelegt. Die Länge der Rede bietet kein Gegenargument. Über den Umfang des Gedächtnisses eines Menschen läßt sich von vornherein nichts sagen, in unserem Falle um so weniger, da es im Altertume weit geübter als heute war. Bei der Stephanusrede wurde das Gedächtnis durch ihren geschichtlichen Gang unterstützt, wie auch die glänzende Beweisführung der von Stephanus bereits in den Disputationen vertretenen Ideen bei den Christen einen starken Eindruck hinterlassen mußte. Sein tragisches Ende erhöhte das Interesse für seine letzten Worte, die wenigstens von seinen hellenistischen Freunden mit Begeisterung aufgenommen und festgehalten wurden.

<sup>1)</sup> So Luger 32 A. 1: „Es scheint mir natürlich und der gesunden Vernunft durchaus gemäß, anzunehmen, daß dem Paulus von einer für ihn so einzig bedeutungsvollen Rede auch nicht ein Wort verloren ging. Bei so gewaltigen Eindrücken mußte die Gedächtniskraft eines Mannes von solchem Geiste auch auf das Äußerste geschärft werden.“ Vgl. auch Riehm, *De fontibus actuum apostolorum* 195; Baumgarten I 131; Nösgen, *Apostelgeschichte* 47; Belser, *Theol. Quartalschrift* LXXVII (1895) 242; Jacquier III 171. <sup>2)</sup> Kuinoel IV 224f.

<sup>3)</sup> Heinrichs, *Novum Testamentum* III 385 u. a.

Ein wichtiges positives Argument für die Echtheit der Rede liegt darin, daß ihr Thema nur schwer erkennbar ist. Hätte Lukas die Rede komponiert, so würde ihr Zusammenhang mit dem geschichtlichen Berichte, insbesondere ihre Beziehung auf die Anklagen ganz gewiß so deutlich hervorgetreten sein, daß man nicht hätte behaupten können, sie sei von dem umgebenden Texte überhaupt zu trennen. Die Tatsache aber, daß eine Bezugnahme auf die Anklagen, obschon sie nicht klar zutage liegt, doch wirklich vorhanden ist, liefert einen für uns schlagenden Beweis ihrer Echtheit. Gegen eine Komposition der Rede durch Lukas lassen sich ferner ihre geschichtlichen Irrtümer geltend machen, die bei einem erregt sprechenden Redner verständlich, für einen Schriftsteller, der die Rede in Ruhe und Muße ausarbeitete, aber unverzeihlich sind <sup>1)</sup>. Der starke Anschluß an die bei Philo und Josephus vorliegenden Traditionen ist ein weiterer Beweis ihrer Eigenart <sup>2)</sup>. Für die Ursprünglichkeit der Rede sprechen endlich, wie Nösgen <sup>3)</sup> bemerkt, selbst Einzelheiten, wie daß 7, 25 Mosis Totschlag des Ägypters in ein so schönes Licht gerückt wird; derartiges läßt sich aus der Hitze des Kampfes begreifen, nicht aber von der Ruhe eines Schriftstellers, welcher im Evangelium 9, 55 Jesu Rüge gegen die Donnersöhne berichtet.

Unsere Ansicht von der Echtheit der Rede erhält, wenn auch keine weitere Begründung, so doch eine gewisse Stütze, wenn wir auf einige Anzeichen verweisen, die ihr Alter verraten. Zu den Zügen in der Terminologie, die auf ein hohes Alter der Apostelgeschichte schließen lassen, rechnet Harnack <sup>4)</sup> u. a. die Tatsache, daß *παροιμία* und *παροιμιος* bei Lukas noch nicht technisch sind. Diese Worte, die schon früh technisch kirchliche wurden (siehe 1 Petr 1, 17; 2, 11; den 1. Klemensbrief usw.) finden sich gerade in der Stephanusrede (7, 6. 29), und zwar nur in bezug auf die alttestamentliche Geschichte. Ein weiteres wichtiges Moment liegt ferner in dem Umstande, daß der größte Teil

<sup>1)</sup> Vgl. Jacquier III 171.

<sup>2)</sup> Bacon (Stephens Speech, its argument and doctrinal relationship 230 ff. [zitiert nach Soltan, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IV (1903) 144]) findet in ihr Spuren von Alexandrinismen, die nicht Lukas hineingearbeitet haben kann. — Vgl. ferner Rackham 88: „This speech savours of Alexandrine culture, and it is to be noticed that the word wisdom occurs four times in these two chapters and nowhere else in the Acts.“

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 158.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 221 A. 1; vgl. 59.

der Rede der Frage nach der Bedeutung des Tempels gewidmet ist. Eine Behandlung dieses Themas in der Art, wie sie die Stephanusrede gibt, ist allein vor dem Jahre 70 denkbar.

Will man schließlich noch einen Vergleich der Rede mit dem aus nachapostolischer Zeit stammenden Barnabasbriefe anstellen, so fällt auch dieser zugunsten ihrer Selbständigkeit aus <sup>1)</sup>. Die Stellung des Stephanus zum Gesetze ist von der des Barnabasbriefes durchaus verschieden. Der Verfasser des letzteren fällt im Gegensatze zu Stephanus über den Alten Bund ein sehr absprechendes Urteil. Die jüdische Religion ist nach ihm ganz im Äußerlichen befangen; die Anordnungen Gottes über Opfer, Beschneidung und Speisen seien in einem höheren, geistigen Sinne gemeint gewesen, die Juden aber hätten, durch einen bösen Engel verleitet, den Willen Gottes verkehrt und das Gesetz wörtlich verstanden und erfüllt. Das sicherste Unterscheidungsmerkmal aber bildet der Hinweis auf die Zerstörung des Tempels in Kap. 16 des Briefes.

Die Echtheit der Stephanusrede scheint uns so gesichert. Zwar ist sie kein Stenogramm, keine bis aufs Wort genaue Wiedergabe des von Stephanus Gesprochenen, aber eine getreue Reproduktion der von ihm vorgetragenen Gedanken <sup>2)</sup>. Nach Baur <sup>3)</sup> wäre die Rede, wenn sie uns als Werk des Stephanus selbst zu gelten hätte, „eine der wichtigsten Urkunden jener Zeit“. Die Voraussetzung scheint uns gegeben und daher auch der Wunsch berechtigt, daß der Rede bei unserer Armut an Nachrichten über die älteste Zeit der Kirche die wohlverdiente Hochschätzung allgemein widerfahren möge.

## § 10. Die Steinigung des Stephanus.

Die Rede des Stephanus, vor allem ihr Schluß mit der schroffen Kritik an den Juden, den Vorwürfen der Verstocktheit gegen den Hl. Geist, der Verfolgung der Propheten und der Kreuzigung Jesu, des verheißenen Gerechten, besonders seine letzten

<sup>1)</sup> Feine (Theologie des Neuen Testamentes 228 f.) tritt mit überzeugenden Gründen für die Verschiedenheit der Rede vom Barnabasbriefe ein.

<sup>2)</sup> Auch Barth (Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1908, 249) hält die Reden der Apostelgeschichte weder für freie Erfindung des Lukas, noch für stenographisch genaue Berichte. Es seien „lukanisch stilisierte Ausführungen von Grundgedanken, welche ihm aus eigener Erinnerung oder sonstiger Überlieferung bekannt waren“. <sup>3)</sup> Paulus I 50.

Worte, die sie beschuldigten, das Gesetz nicht gehalten zu haben, verletzten empfindlich ihren Stolz und erweckten eine so leidenschaftliche Wut in ihnen, daß sie wider ihn mit den Zähnen knirschten. Doch Stephanus erschrak nicht bei ihrem Ingrimme. In ihm wohnte ja die Fülle des Hl. Geistes, die ihn dem sicheren Martertode mutig und gefaßt entgegenschauen und selbst hohe Begeisterung über ihn kommen ließ. Gläubig auf die Macht Christi, den er so tapfer bezeugt hatte, vertrauend, blickte Stephanus zum Himmel auf. Von den Menschen, die ihn umringen, hat er nichts zu erwarten als einen qualvollen Tod, aber droben wohnt ein starker Anwalt seiner Sache. Sein inbrünstiges, liebebeglühendes Flehen steigert sich zur Ekstase, und er sieht die sich übereinander wölbenden Himmel (vgl. 2 Kor 12, 2) offen<sup>1)</sup> und schaut bis in den obersten Himmel hinein, wo Gott in seiner Herrlichkeit thront, und Jesus zu seiner Rechten steht. „Siehe, ich schaue die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“, so ruft er begeistert aus, noch einmal öffentliches Zeugnis ablegend von Jesus und seiner Lehre. Gott selbst bestätigt durch die Offenbarung gleichsam Stephanus' Worte und stärkt ihn zur tapferen Ertragung des Martyriums. Das Schauen, welches nur von Stephanus selbst berichtet wird, war kein wirkliches, leibliches, sondern ein ekstatisches Schauen. Dieses beruht darauf, daß auf rein innerlichem Wege, ohne Reize von den Außendingen, im Bewußtsein ein Bild entsteht, das der Visionär dann unwillkürlich in die Außenwelt projiziert. Die Ansichten älterer Exegeten, Stephanus habe eine blitzende Wolke als Symbol der Gegenwart Gottes gesehen, oder die Erscheinung sei bildlich zu nehmen, als habe Stephanus bloß seinen festen Glauben an die Verklärung Jesu und seinen eigenen bevorstehenden Hingang in den Himmel ausdrücken wollen, sind nur darnach angetan, die Worte des Stephanus in diesem feierlichen Augenblicke zu einer leeren Phrase zu machen. v. Dobschütz<sup>2)</sup> schreibt, man könne die Vision des Stephanus im Stile des Paulus sehr wohl als ein *ὁφθῆ Στεφάνῳ* bezeichnen. Allein das von Paulus 1 Kor 15, 5—8 gebrauchte *ὁφθῆ* ist im

<sup>1)</sup> Der Eindruck, daß das geschlossene Himmelsgewölbe sich öffne und spalte, entsteht bei Stephanus dadurch, daß er aus der Tiefe des Himmels eine sichtbare Erscheinung hervortreten sieht (vgl. Mk 1, 10; Mt 3, 16; Jo 1, 51; Apg 10, 11).

<sup>2)</sup> Ostern und Pfingsten, Leipzig 1903, 33.

Sinne einer realen Erscheinung aufzufassen<sup>1)</sup>. Bei dem Erlebnis des Stephanus liegt die Sache anders. Wenn seine Vision im Stile des Paulus wirklich ein *ὁφθῆναι Στεφάνῳ* gewesen wäre, hätte an der bezeichneten Stelle von 1 Kor gerade ihre Erwähnung für Paulus auch recht nahe gelegen. — Stephanus hat für Christus die Bezeichnung „Menschensohn“ gewählt. Dieser Name ist so gut ein Titel des Messias, wie der Name Davidsohn, der Gesalbte u. a. Jesus hatte sich für diesen Namen entschieden, weil er am besten seinem Wesen und seinen Absichten entsprach und am wenigsten den politischen, nationalen Hoffnungen, welche sein Volk mit der Person des Messias verband, Vorschub leistete. Für den spezifischen Inhalt dieses Messiasnamens gibt der in ihm enthaltene Hinweis auf die Danielsche Prophetie den Schlüssel: der Menschensohn ist der vom Propheten geschaute gottmenschliche Bringer des messianischen Heiles, derjenige, mit dem die Königsherrschaft Gottes auf Erden ihren Anfang nimmt<sup>2)</sup>. Stephanus bezeugt mit diesem von Christus selbst gewählten und geweihten Namen seinen Glauben an dessen Messianität, wie dieser mit derselben Terminologie einst vor dem hohen Rate getan. Der erklärte und in den Himmel erhobene Jesus ist zudem als der Weltenrichter gemeint, der mit unbedingter Gewißheit der Sache, die hier dem Fleische nach unterliegt, zum endlichen Siege verhelfen wird. Fast in der Hälfte der synoptischen Stellen über den Menschensohn ist von seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zum Gerichte und zur Aufrichtung seines Reiches die Rede. Es ist so natürlich, daß Stephanus in diesem erhabenen Augenblicke den Ausdruck findet, der für die Jünger des Herrn unauflöslich mit der Hoffnung auf seine Wiederkehr verbunden war<sup>3)</sup>. Daß Stephanus den Herrn nicht sitzend sieht, wie er sonst gezeichnet wird (Mt 26, 64; Kol 3, 1; Hebr 1, 3; 8, 1), sondern zur Rechten Gottes stehend, deutet darauf hin, daß er ihn in dem Momente schaut, da er sich erhoben hat, um ihm beizustehen und die Gegner zu richten<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Moske, Die Bekehrung des heil. Paulus, Münster i. W. 1907, 32 ff.

<sup>2)</sup> Tillmann, Der Menschensohn (Biblische Studien XII, 1—2), Freiburg i. B. 1907, 176.

<sup>3)</sup> Tillmann, ebd. 110 f.

<sup>4)</sup> Vgl. Augustinus, Sermo 4 de martyre Stephano; Migne, P. lat. XXXVIII 1437: „Sed Dominus, qui cinxerat, qui probaverat, qui ei characterem, non in manu, sed in fronte posuerat, spectabat desuper militem suum, iuvaturus certantem, coronaturus vincentem.“ — Gregorius Magnus, Ho-



Zeller <sup>1)</sup> nimmt an, bei der Darstellung der Vision habe die nachapostolische Vorstellung eingewirkt, wonach die Märtyrer nicht wie andere Gläubige auf die Auferstehung noch zu warten haben, sondern ausnahmsweise sogleich zur Herrlichkeit eingehen. Auch Overbeck <sup>2)</sup> findet hier, da das *δέξαι* streng genommen eine von Lk 23, 46 verschiedene Vorstellung ausdrücke, einen Gegensatz zu der sonst dem Neuen Testamente geläufigen Lehre vom Zwischenzustande. Auf Grund eingehender Untersuchung ist jedoch Titius <sup>3)</sup> über die Vorstellung vom Zwischenzustande zu dem Resultate gelangt: „Wenn in späterer Zeit die Teilnahme an Christi Herrlichkeit unmittelbar nach dem Tode vielfach nur als Vorrecht der großen Heiligen und Märtyrer angesehen wurde, so entspricht das der Überzeugung der ältesten Zeit nicht. Allerdings bringt es die Natur der Sache mit sich, daß meist nur von den großen Vorbildern des Glaubens geredet, oder den Märtyrern das Leben beim Herrn in Aussicht gestellt wird, aber Hebr 12, 23; Herm. S IX 15, 16 und besonders deutlich I Cl 50, II Cl 19, beweisen, daß es sich um eine Hoffnung für alle Frommen handelt.“ In den Worten des Stephanus liegt nun nichts, was im geringsten darauf deutete, daß er für sich ein Vorrecht vor den übrigen Frommen in Anspruch nähme; sein Gedanke fällt also keineswegs aus dem Rahmen der urchristlichen Vorstellung heraus <sup>4)</sup>.

Der Ausruf des Stephanus mußte die Mitglieder des Hohenrates an das Bekenntnis erinnern, welches Christus in feierlicher Stunde kurz vor seinem Tode abgelegt hatte: „Von nun an wird der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes sitzen“ (Lk 22, 69) und ihnen ihre mit dem Messiasmorde begangene Freveltat ins Gedächtnis zurückrufen. Ihre Leidenschaft steigert sich jetzt aufs höchste, sie wollen ihn nicht länger mehr anhören und

---

miliarium in Evangelia Lib. II, 29, 7; Migne, P. lat. LXXXVI 1217: „Stephanus vero in labore certaminis positus stantem vidit, quem adiutorem habuit, quia ut iste in terra persecutorum infidelitatem vinceret, pro illo de coelo illius gratia pugnavit.“

<sup>1)</sup> Theologische Jahrbücher 1842, 152; . 1847, 400 f.; die Apostelgeschichte 153.

<sup>2)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 115.

<sup>3)</sup> Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum, Tübingen 1900, 50.

<sup>4)</sup> Gegen Zeller vgl. Weizsäcker, Artikel Stephanus, in: Schenkels Bibellexikon V 388.

schreien <sup>1)</sup>, vor Wut ihrer selbst nicht mehr mächtig, mit lauter Stimme, um ihn zum Schweigen zu bringen. Sie halten sich die Ohren zu, um die Gotteslästerung, daß jener Missetäter, der am Kreuze geendet hat, jetzt zur Rechten Gottes stehen soll, nicht hören zu müssen. Der Ort der Gerichtsverhandlung verwandelt sich in eine Stätte wüsten Tumultes. Die anwesende fanatische Menge stürzt sich einmütig auf Stephanus und schleppt ihn aus der Stadt, um ihn als Gotteslästerer zu steinigen <sup>2)</sup>.

Die Art, wie die Steinigung des Stephanus geschildert ist, hat verschiedenen Forschern zu Bedenken Anlaß gegeben. So findet Overbeck <sup>3)</sup>, daß die Katastrophe, ganz abgesehen von ihrem unwahrscheinlichen Kontrast von der durch die Rede ausgefüllten Pause <sup>4)</sup>, innerhalb ihrer selbst mit widersprechenden Zügen geschildert sei. Das Verfahren der Synedristen v. 57 und 58 schwanke zwischen der größten Formlosigkeit und pünktlicher Beobachtung rechtlicher Formen. Mitglieder des Synedriums genehmigten nach ihm nicht bloß die Steinigung, sondern vollzogen sie auch; Subjekt zu *ὁρμήσαν* und *ἐλθοβολῶν* sollen nämlich die Synedristen selbst sein. Letztere Annahme ist jedoch unbegründet, da einmal außer den Synedristen auch andere Juden bei der Verhandlung anwesend waren (vgl. 7, 2: *ἄνδρες ἀδελφοί*), und, wie der Bericht selbst angibt, die Zeugen bei der Steinigung mitwirkten (v. 58). Allerdings finden sich in dem Verfahren gegen Stephanus Unfolgerichtigkeiten. Einerseits nämlich wird von einer formellen Verurteilung nichts erwähnt und hat die Steinigung einen durchaus tumultuarischen Charakter (vgl. v. 57), auf der andern Seite dagegen werden die Vorschriften des mosaischen Gesetzes beobachtet. So werfen die Zeugen die ersten Steine auf

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Baljon 83: „Onnoodig is de gissing *κράξαντος*. Ik zie niet in, waarom Stefanus met luide stem zou gesproken hebben. Zij riepen luide, om aan Stefanus het spreken onmogelijk te maken.“

<sup>2)</sup> Die Frage nach der Stelle, wo Stephanus gesteinigt wurde, ist in jüngster Zeit mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. Vgl. dazu Lagrange, *Une tradition biblique à Jérusalem*, in: *Revue biblique* 1894, 452—481 und *Le sanctuaire de la lapidation de Saint-Etienne*, ebd. 1896, 146 ff.; Ders., *Saint-Etienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris 1894; Sepp, *Neue Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt II* (München 1896) 119 f.; Lagrange, *Le sanctuaire de la lapidation de saint Etienne à Jérusalem*, in: *Revue de l'Orient chrétien* XII (1907) 414—28; XIII (1908) 1—19; Paul Peeters, *Le sanctuaire de la lapidation de S. Etienne. A propos d'une controverse*, in: *Analecta Bolandiana* 1908, 359 ff.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 114. <sup>4)</sup> Zeller, Apostelgeschichte 151.

den Verurteilten nach der Vorschrift Dt 17, 7: „Die Hand der Zeugen soll die erste sein, ihn zu töten, und die Hand des übrigen Volkes soll sich danach gegen ihn erheben“; vgl. Jo 8, 7. Auch wird gemäß der Forderung Lv 24, 14: „Lasse den Lasterer hinausführen vor das Lager . . .“ die Steinigung außerhalb der Stadt vorgenommen (vgl. auch Hebr 13, 12 f.). Diese Darstellung braucht jedoch durchaus nicht die Folge einer ungeschichtlichen Berichtserstattung zu sein; die Inkonsequenz im Verfahren der Synedristen erklärt sich vielmehr leicht aus der Situation. Gerade bei Religionsstreitigkeiten wird Leidenschaft und Parteiwut schnell erregt; in solcher Aufregung aber sind Unfolgerichtigkeiten im Benehmen leicht verständlich. Andererseits ist es auch erklärlich, daß die Juden, die ja gerade aus Eifer für das Gesetz gegen Stephanus vorgingen und glaubten, daß ihnen nach diesem die Steinigung des Gotteslästerers zustände, bei der im allgemeinen formlosen, tumultuarischen Steinigung einzelne, ihnen wohlbekannte gesetzliche Vorschriften beobachteten. Handelte es sich ja um einen Akt, „dessen Ausübung nach den alten gesetzlichen Normen deshalb einen besonderen Reiz hat, weil sie für gewöhnlich suspendiert ist und eben nur noch auf ungesetzlichem Wege vollzogen werden kann“ <sup>1)</sup>. Die Priester, die unbedenklich das ungerechte Urteil über Jesus gesprochen hatten, machen sich Skrupel darüber, die Silberlinge in den Tempelschatz zu legen (vgl. Dt 23, 18; Mt 27, 3) <sup>2)</sup>.

Eine weitere Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß unter der Herrschaft der Prokuratoren ein Todesurteil vom Synedrium nicht vollstreckt werden durfte. Es bedurfte vielmehr der Bestätigung seitens der römischen Oberbehörde <sup>3)</sup>. So wird Jesus vom Synedrium zwar verurteilt (Mk 14, 64), aber nachher bei dem Prokurator erst wieder verklagt (Mk 15, 1—5), und bei Jo 18, 31 erklären die Juden geradezu: „Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten“; vgl. Josephus, Ant. XX, 9, 1. Bei dem Prozesse gegen Stephanus wird nun von einer Genehmigung seitens des Prokurators nichts erwähnt. Einige Forscher haben daher geglaubt, daß es einer solchen in unserem Falle nicht bedurft hätte. Allein auf die von Pilatus in Christi Sache gegebene Er-

<sup>1)</sup> Wendt, Apostelgeschichte <sup>7</sup> 195 A.

<sup>2)</sup> Vgl. Belser, Theol. Quartalschrift LXXVII (1895) 241 f.

<sup>3)</sup> Siehe dazu Schürer II 209 f.; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 297 f.

laubnis: „Nehmet ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetze“ (Jo 18, 31) kann man sich nicht berufen, da sie nicht von bleibender Bedeutung war <sup>1)</sup>. Gegen die Meinung, die Kompetenz des Synedriums sei um diese Zeit nicht mehr beschränkt gewesen <sup>2)</sup>, spricht das Zeugnis des Josephus, Ant. XX, 9, 1 (vgl. Apg 22, 30; 23, 15. 20). Neuerdings wieder sucht Belser <sup>3)</sup> ein rechtliches Verfahren zu verteidigen. Unbegründeterweise interpretiert er zunächst die Stellen Jo 18, 31 und Josephus Ant. XX, 9, 1 dahin, der Hoherat habe mit Einwilligung des Prokurators bzw. des Chiliarchen sich als Gerichtsbehörde konstituieren und ein Todesurteil fällen und vollziehen können. Dieser Zustimmung werde sich der Hohepriester versichert haben <sup>4)</sup>. Es müsse gewürdigt werden, daß Lukas auch bei dem Berichte über den Prozeß Jesu (Lk 23, 1 ff.) ein Todesurteil nicht erwähne, trotzdem es ausgesprochen sei; vielleicht wolle er den Urteilsspruch mit den Worten *κράξαντες μεγάλη φωνή* eingeschlossen wissen. Der Umstand, daß der streng gesetzliche Saulus in hervorragender Weise bei der Hinrichtung mitgewirkt habe, bürge dafür, daß die gesetzlichen Formen eingehalten worden seien, wie es auch Beachtung verdiene, daß wir von Rekrimationen seitens des römischen Prokurators nichts hörten. Der Prozeß Jesu kann aber, wie schon oben bemerkt, nicht direkt zum Vergleiche herangezogen werden, und das *κράξαντες μεγάλη φωνή* trägt so sehr den Charakter des Regellosen, Tumultuarischen, daß es unverständlich ist, wie man darin einen förmlichen, überlegten Urteilsspruch eingeschlossen finden kann. Auch die Mitwirkung des Saulus war wohl kaum so einflußreich, daß durch sie Ungesetzlichkeiten hätten hintangehalten werden können.

Zahlreicher vertreten und besser begründet ist die Annahme, daß, wie später bei dem Morde des Jakobus, des Bruders Jesu, den Juden ein Interregnum günstig war. Die Verurteilung wäre

<sup>1)</sup> Gegen Ewald, Geschichte des Volkes Israel VI, 214, und Belser, Apostelgeschichte 105.

<sup>2)</sup> Wieseler, Chronologie 208 ff. Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg i. B. 1903, 336; Apostelgeschichte 105.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 105 f.; anders Theol. Quartalschrift LXXVII (1895) 240, wo er sich für einen Akt der Volksjustiz erklärt.

<sup>4)</sup> Richtiger bemerkt Feine (Artikel Stephanus, in RE XIX 7), daß eine Bestätigung des Urteils durch den römischen Prokurator „der ganzen Darstellung zufolge nicht eingeholt“ ist.

durch den von dem syrischen Prokonsul Vitellius eingesetzten Hohenpriester Jonathan, den Sohn des Hannas und Nachfolger des Kaiphas geschehen und zwar in der Zeit, wo Pilatus, der erst nach Tiberius' Tod in Rom anlangte, noch keinen Nachfolger erhalten hatte. In jenem Augenblicke der Verwirrung könnte dieser Übergriff des Synedriums zu den Versuchen gerechnet werden, sich größere Machtfülle anzueignen (Josephus, Ant. XVIII, 4, 3), die wohl den Prokonsul veranlaßten, bei seinem nächsten Besuche in Jerusalem am Passahfest 37 den Jonathan sofort wieder abzusetzen <sup>1)</sup>.

Die größte Wahrscheinlichkeit scheint uns jedoch die Annahme zu haben, daß die tumultuarische Art der Hinrichtung, wie sie bei Stephanus stattfand, eine Abwehr des Umweges über den Prokurator war. Die Juden erkannten in ihrer Mehrheit prinzipiell das *ius gladii* der Römer nicht an und sahen in der Tötung eines nach dem mosaischen Gesetze Schuldigen eine ihnen völlig erlaubte und gesetzliche Handlung. In unserem Falle trieben wohl die Anstifter der Klage, als sie die Erregung der Synedristen sahen, das anwesende Volk, noch ehe ein Urteil gesprochen war, zur Gewalt fort. Die Synedristen vermochten das tumultuarische Vorgehen nicht zu hindern, sie ließen es aber auch sicher gern geschehen, da sie so der Aufgabe, die römische Behörde um Bestätigung des Todesurteils ersuchen zu müssen, überhoben waren. Einer etwaigen Rekrimation gegenüber konnten sie sich damit entschuldigen, daß sie dem Ansturm des Volkes gegenüber machtlos gewesen seien und den Akt der Volksjustiz nicht hätten hindern können. Solche tumultuarische Steinigungen kamen auch sonstwo vor (2 Kor 11, 25 *ἅπασι ἐλιθάσθην*; vgl. Apg 14, 19; 5, 26; Jo 8, 5. 59; 10, 31). Ob die römische Behörde hier strafte, hing von der politischen Lage und von Eigenart und Laune der leitenden Persönlichkeiten ab <sup>2)</sup>.

In der Mischnah, Traktat Sanhedrin VI, findet sich eine detaillierte Schilderung des Vorganges bei der Steinigung eines

<sup>1)</sup> Hausrath II 205 f.; 209; 347. Jüngst 76 f. Holtzmann, Apostelgeschichte 62. Lincke, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V (1904) 199. von Dobschütz, Probleme 29. Näheres bei Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes, Münster i. W. 1906, 17 ff.

<sup>2)</sup> O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 174; Feine, Artikel Stephanus, in: RE XIX 7: „Die Römer haben wohl einer Übereilung des Volkes gegenüber, die ihnen weiter keinen Schaden brachte, ein Auge zugeedrückt.“



Verurteilten<sup>1)</sup>. Wenn der Schuldige vom Richtplatz noch vier Ellen entfernt war, so zog man ihm die Kleider aus. Als Steinigungsplatz diente eine zwei Mann hohe Tribüne; von dort mußte einer der Zeugen den Verurteilten herunterstoßen, so daß er auf den Rücken zu liegen kam. Dann warf ihm der zweite Zeuge einen Stein aufs Herz. War er nun noch nicht tot, so steinigte ihn ganz Israel. Bei der Steinigung des Stephanus hat nicht ganz das gleiche Verfahren Anwendung gefunden. Als man ihn vor die Stadt geschleppt hatte, legten die Zeugen, um durch die weite, faltenreiche Kleidung nicht behindert zu sein, ihre Oberkleider ab und übergaben sie einem Jüngling namens Saulus zur Verwahrung. In diesem ganz natürlichen Vorgange hat man einen tieferen Sinn finden wollen. Gekünstelt und in den Text hineingetragen ist die Erklärung von Bisping<sup>2)</sup>, das Niederlegen der Kleider zu den Füßen des Saulus sei ein symbolischer Akt gewesen, durch welchen seine Zustimmung und Mitwirkung zur Ermordung angezeigt werden sollte. Über einen solchen symbolischen Akt ist nämlich aus dem Altertume nichts bekannt. Daß man gerade dem Saulus die Kleider anvertraute, erklärt sich gleichwohl am besten aus dem Umstand, daß er der verruchten Tat sehr nahe stand und nicht etwa nur unter die müßigen und zufälligen Augenzeugen gehörte, welche der Steinigung zusahen.

Da nun Stein auf Stein den Stephanus traf, richtete dieser im Angesichte des Todes zuversichtlich seinen Blick zu Jesus, den er ja eben, zu seiner Hülfe bereit stehend, geschaut hatte und rief ihn an: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ Als er dann unter den Steinwürfen blutend in die Kniee sank, gedachte er noch in Liebe seiner Mörder und rief, indem er seine ganze letzte Kraft zusammenfaßte, mit lauter Stimme: „Herr, stelle ihnen diese Sünde nicht fest!“<sup>3)</sup> Mit diesem inbrünstigen Gebete für seine

<sup>1)</sup> Vgl. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i. B. 1887, 689; König, Artikel Steinigung, in: RE XVIII 793 f.

<sup>2)</sup> Erklärung der Apostelgeschichte 139; vgl. Augustinus, Sermo 315, 5; Migne, P. lat. XXXVIII 1429: „Vestimenta lapidentium servabat, ut omnium manibus lapidaret.“

<sup>3)</sup> In dieser Bedeutung ist hier *ιστάραι* wohl wie Röm 10, 3; Hebr 10, 9; 1 Makk 13, 38; 15, 5 am besten zu fassen (Meyer, Overbeck, Blaß, Wendt). Bei der Bedeutung zuwägen d. i. bezahlen (Weizsäcker, Weiß) ist das Objekt des *ιστάραι* sonst immer die bezahlte Summe, nicht wie es an unserer Stelle sein müßte, das, wofür bezahlt wird. Der Sinn der Bitte ist jedenfalls: vergib ihnen diese Sünde. Vgl. Wendt 168.

Mörder hauchte er den Lebensodem aus<sup>1)</sup>. Ergreifend kurz fährt die Apostelgeschichte fort: „Und nachdem er dies gesagt hatte, entschlief er“ (v. 60). Der Ausdruck, „er entschlief“ (*ἐξοιμήθη*), mit welchem das Ende des Stephanus hier bezeichnet wird, soll einen paradoxen Kontrast zu den Umständen seines Todes bilden. Das NT wendet das Wort gerne vom Tode des Gerechten an, aber wegen seiner euphemistischen Natur niemals vom Sterben Christi (vgl. 13, 36; Jo 11, 11; 1 Kor 7, 39; 11, 30; 15, 18; 1 Thess 4, 13 ff.).

Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß Saulus der Tötung des Stephanus beifällig zustimmte und seinen Eifer betätigte (v. 60, vgl. 22, 20). Er beteiligt sich zwar nicht unmittelbar an der Steinigung, aber er ist Freund und Vertrauensmann der Ankläger und freut sich über die Hinrichtung. Allein das Gebet, welches Stephanus auch für ihn gesprochen hatte, ist nicht unerhört geblieben. „Nam si martyr Stephanus non sic orasset“, so schreibt Augustinus<sup>2)</sup>, „ecclesia Paulum hodie non haberet.“ Das schauerliche Schauspiel, das Paulus bei dem Martertode miterlebt hatte, der für seine Überzeugung freudig sein Leben ließ, es mit einem Gebete für seine verblendeten Peiniger aushauchend, wirkte in seinem lauterem Gemüte mächtig nach und ließ ihn nicht mehr zur Ruhe kommen. Später ist ihm die Größe seiner Schuld zum Bewußtsein gekommen (vgl. 22, 20; 26, 9—11; 1 Kor 15, 9; Gal 1, 13; 1 Tim 1, 13). Noch angesichts seiner eigenen Todesstunde ist die Erinnerung an sein Vergehen in ihm wach geworden, und die Worte des sterbenden Märtyrers sind fast die letzten, welche seine Hand niederschrieb: „Möge es ihnen nicht zugerechnet werden“ (2 Tim 4, 16). Jetzt aber läßt er erst noch seinem ganzen Ingrimme gegen die Christen freien Lauf.

<sup>1)</sup> Eine Schilderung des Todes des Stephanus findet sich bei Dante, *Purgatorio* XV 106 ff. (zitiert nach Richard Zozmann, *Dantes Poetische Werke* II [Parallel-Ausgabe, Freiburg i. B. 1908] 133):

Und Männer sah ich drauf im Zorn entflammen,  
Die einen Jüngling unbarmherzig steinigten;  
„Auf! martert ihn!“ so schrieen all zusammen.

Ihn aber sah ich, tödlich schon getroffen,  
Unter des Sterbens Wucht zur Erde sinken,  
Doch stets dem Himmelstor die Augen offen,

Zum höchsten Herrn in solchem Kampf noch beten,  
Daß er verzeihe den Verfolgern sein,  
Mit Blicken, wie sie Mitleid stets erflehten.

<sup>2)</sup> *Sermo* 382; Migne, P. lat. XXXIX 1686.

Mit der Steinigung des Stephanus begann in Jerusalem eine allgemeine Christenverfolgung<sup>1)</sup>. Der Fanatismus der Juden, noch nicht befriedigt durch das Blut des Stephanus, sondern durch seine Festigkeit im Tode nur noch mehr gereizt, richtete sich nun gegen alle Bekenner des christlichen Namens. Noch am Tage seiner Ermordung<sup>2)</sup> (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) ging man gegen sie vor<sup>3)</sup>. Eingedenk der Worte des Herrn: „Wenn sie euch aber verfolgen werden in dieser Stadt, so fliehet in die andere“ (Mt 10, 23) flüchtete sich ein großer Teil der Gläubigen auf das offene Land von Judäa und Samaria<sup>4)</sup>, während die Apostel in Jerusalem ausharrten. Der Bericht spricht davon, daß alle geflohen seien (πάντες διεσπάρησαν). Doch wird dieser Ausdruck nicht buchstäblich<sup>5)</sup>, sondern hyperbolisch<sup>6)</sup> zu nehmen sein (vgl. Mt 3, 5). Man kann sich nämlich schlecht vorstellen, wie es möglich war, daß die ganze, recht zahlreiche Gemeinde, auch die Weiber und Kinder, in die Provinz hinausflohe. Schon die Sorge um den Unterhalt ließ eine solche Flucht besonders für die Familien nicht zu. Sodann setzt auch 8, 3 voraus, daß die Gemeinde zum Teil wenigstens noch in der Hauptstadt

<sup>1)</sup> Weil die ganze Verfolgung von der römischen Obrigkeit nicht zugelassen worden wäre, Paulus Gal 1, 17 von einem Hinaufziehen, nicht Zurückkehren nach Jerusalem spreche, wollten die Verfolgung nach Damaskus verlegen Straatmann, Paulus 1874, 30 ff.; van Manen, Paulus I 104 f. — Mommsen (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft II [1901] 85) denkt gar an Tarsus. Siehe dagegen Clemen, Paulus I 190. Gegen Mommsen siehe Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLIV (1901) 609 f.

<sup>2)</sup> So Holtzmann, Apostelgeschichte 62; Felten, Apostelgeschichte 165; Wendt 169 u. a.

<sup>3)</sup> Nach Belser (Theol. Quartalschrift LXXVII [1895] 240 f.) ergibt sich aus den Bemerkungen der Apg 8, 1 ff. und 9, 1 ff. mit voller Bestimmtheit, daß das Synedrium aus Anlaß der Angelegenheit des Stephanus in aller Form den früheren Beschluß der Nichteinmischung (5, 34 ff.) aufgehoben und die Verfolgung des Christentums beschlossen und proklamiert hat.

<sup>4)</sup> Samaria ist hier genannt zur Vorbereitung der folgenden Geschichte 8, 5 ff., wo Philippus in der Hauptstadt Samariens (εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας) auftritt. Siehe zur Stelle Böhrmer, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IX (1908) 216 ff.

<sup>5)</sup> So Weiß, Apostelgeschichte 125; Wendt 169 u. a.

<sup>6)</sup> Blaß, Acta Apostolorum 106: „Ridiculum est hoc mathematica ratione accipere.“ Baljon 87: „Dat alle Christenen verstrooid werden, is zeker hyperbolisch gezegd. Want wanneer alle Christenen behalve de apostelen verstrooid waren, wat deden dan nog de apostelen te Jeruzalem?“

weilt, denn sonst könnte Saulus sie nicht verfolgen. Baumgarten <sup>1)</sup> meint, die Worte πάντες διεσπάρησαν wollten besagen, daß eine gerade um die Stunde der Steinigung stattfindende Gemeindeversammlung gesprengt worden sei. Eine solche Annahme gestattet aber die Verbindung der Worte mit κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας κτλ. nicht. Die Zerstreuung ist nicht die mittelbare Folge, sie ist vielmehr durch den Text als die unmittelbare Wirkung der ausgebrochenen Verfolgung bezeichnet. Da Lukas ausdrücklich sagt, διωγμὸς ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν, ist es ferner mißlich, wie Baur <sup>2)</sup>, Zeller <sup>3)</sup>, Schenkel <sup>4)</sup>, Wellhausen <sup>5)</sup>, Harnack <sup>6)</sup> u. a. tun, die Verfolgung sich nur auf den hellenistischen Teil der Gemeinde erstrecken zu lassen. Immerhin aber hatten aller Wahrscheinlichkeit nach die Hellenisten im allgemeinen mehr zu leiden als die Hebräer.

„Wo war Petrus mit den übrigen Aposteln, während Stephanus als Glaubenszeuge sein Leben aushauchte?“ so fragt Schenkel <sup>7)</sup>. Er glaubt allen Grund zu der Annahme zu haben, daß das Apostelkollegium mit dem kühnen Vorgehen des Stephanus nicht einverstanden gewesen sei. Daß keiner der Apostel bei der Verfolgung Jerusalem verließ, könnte allerdings auffallend scheinen. Der Überlieferung <sup>8)</sup>, wonach die Apostel durch besonderen Befehl des Herrn verpflichtet waren, zwölf Jahre in Jerusalem zu bleiben, damit keiner vorgeben könne, das Wort nicht gehört zu haben, legen wir kein großes Gewicht bei. Es handelt sich darum, wie es den Aposteln überhaupt möglich war, in Jerusalem zu bleiben, nicht darum, was sie mit ihrem Bleiben beabsichtigten. Anführen ließe sich, daß die Apostel auf ihrem Posten in Jerusalem, der Residenz und dem Mittelpunkte des Gottesreiches, eine größere Festigkeit bewiesen oder daß sie wegen ihres Ansehens beim Volke weniger zu fürchten hatten. Eine genügende und richtige Antwort gibt Harnack <sup>9)</sup>: „Verfolgt wurden augenscheinlich die

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte I 158 f.    <sup>2)</sup> Paulus I 46.

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 153 f.    <sup>4)</sup> Das Christusbild der Apostel 34.

<sup>5)</sup> Nachrichten 12.    <sup>6)</sup> Apostelgeschichte 171.

<sup>7)</sup> Das Christusbild der Apostel 34.

<sup>8)</sup> Vgl. dazu Meinertz, Jesus und die Heidenmission 209 A. 1.

<sup>9)</sup> Mission I 44 A. 1. Richtig auch Schell, Jahwe und Christus 311: „Weil die Apostel nichts gegen Tempel und Gesetz lehrten, blieben sie trotz aller Verfolgung von jenem verhängnisvollen Vorwurfe frei, um dessentwillen Stephanus seinem Meister als erster im Martertode folgen mußte.“ Vgl. außerdem Meinertz a. a. O. 208 f.

Christen damals mit Auswahl; unbehelligt blieben solche, deren Devotion gegenüber dem Tempel und Gesetze zweifellos war, also zunächst auch noch Petrus und die anderen Apostel. Diese haben sich also mit Stephanus in dem Punkte der Anklage noch nicht solidarisch erklärt.“ Hierzu bemerkt Friedländer<sup>1)</sup>: „Diese Auskunft reicht nicht aus. Das richtige vielmehr ist: daß sich die Apostel Jesu in dem Punkte der Anklage mit dem „orthodoxen Judentum“ solidarisch fühlten, da sie wie dieses gesetzzetren waren, daß aber die Gemeinde selbst in ihrer Mehrheit bereits national indifferent und gesetzesfrei war, und daher von der herrschenden Partei wie nicht minder von den noch gesetzzetren Messianisten verfolgt wurden.“ Man muß es geradezu als eine Ungeheuerlichkeit bezeichnen, anzunehmen, daß die Christen, die sich eins fühlten in der Liebe zu ihrem von den eigenen Stammesgenossen verfolgten und gekreuzigten Meister, nun in Gemeinschaft mit diesen ihre Glaubensbrüder verfolgt haben sollten. Eine solche Verfolgung der Christen durch Christen widerspricht auch der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte, nach welcher ja die vorangehende Diakoneneinsetzung einen Ausgleich zwischen den Hebräern und Hellenisten herbeiführen sollte und dieses auch erreichte.

Freundlich und ergreifend ist der Zug, den die Apostelgeschichte nunmehr (8, 2) mit der Mitteilung von der Bestattung des Stephanus nachträgt. Wie der Herr selbst in seinem Tode von liebenden Händen zu Grabe gelegt wurde, so hat es auch seinem Jünger nicht an Freunden gefehlt, die seinem so grausam zerschlagenen blutigen Leichnam die gebührende Ehre erwiesen. Gottesfürchtige Männer (*ἄνδρες ἐνλαβεῖς*) waren es, die ihm den letzten Liebesdienst erwiesen. Wahrscheinlich haben wir unter ihnen mit Felten<sup>2)</sup>, Feine<sup>3)</sup>, Spitta<sup>4)</sup>, Belser<sup>5)</sup>, Rackham<sup>6)</sup> u. a. Juden zu verstehen, die sich von dem jüdischen Fanatismus nicht hatten fortreißen lassen, und in Bewunderung des überzeugungstreuen, heldenmütigen Todes des Stephanus an ihm taten, wie Nikodemus und Joseph von Arimathäa an Jesus. Nach der Landessitte (vgl. Gn 50, 10; 2 Sm 1, 19—27; Mt 9, 23; 11, 17; Lk 8, 52) veranstalteten sie zu seiner Ehre auch eine feierliche

<sup>1)</sup> Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums 20.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte 166.

<sup>3)</sup> Vorkanonische Überlieferung 194.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 103. <sup>5)</sup> Ebd. 105.

<sup>6)</sup> The Acts 110.



Totenklage. Die Annahme von Overbeck <sup>1)</sup>, v. Dobschütz <sup>2)</sup>, Harnack <sup>3)</sup> u. a., die *ἄνδρες εὐλαβεῖς* seien Christen gewesen, scheint weniger gut. Dieses widerspricht nicht nur dem Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, wovon die Stelle 22, 12 (*Ἀνανίας ἄνθρω εὐλαβής*) die alleinige Ausnahme bildet, sondern die Christen würden wahrscheinlich an der Bestattung gehindert worden sein. Lukas hätte sie wohl auch *ἀδελφούς* genannt. Renan <sup>4)</sup>, Blaß <sup>5)</sup> u. a. denken an Proselyten, eine Annahme, die nicht ganz abzuweisen ist. Da das Synedrium über die Proselyten keine Jurisdiktion besaß, würde sich so erklären, weshalb das Begräbnis nicht einmal heimlich vor sich ging. Reuß <sup>6)</sup>, Knabenbauer <sup>7)</sup> und Joh. Weiß <sup>8)</sup> halten sie für gottesfürchtige Heiden.

Durch seinen Haß und Verfolgungseifer gegen die Christen tat sich unter allen Juden besonders Saulus hervor. Einem Pharisäer boten die von Stephanus vertretenen Ideen Grund genug zur Beunruhigung, und da die pharisäische Partei in ausschließlichem Gegensatz zum Heidentum stand, lag es für Saulus nahe, einer jüdischen Sekte, deren Bekenner sich in die Diaspora flüchteten, die Möglichkeit zu nehmen, daß sie solche Israel feindliche Ideen den Heiden verkünde <sup>9)</sup>. Saulus drang, wohl sicher im Einverständnis mit den jüdischen Oberen, fast einem wilden Tiere vergleichbar in den Weinberg des Herrn ein und verwüstete ihn (*ἐλυμάνετο*). Nicht allein christliche Männer, sondern auch Frauen, die nach jüdischer Anschauung in religiöser Hinsicht nur eine untergeordnete Stellung einnahmen <sup>10)</sup>, schleppte er aus ihren Häusern fort und überlieferte sie ins Gefängnis. Die Strafe, welche die Christen traf, bestand wohl in Einsperrung und körperlicher Züchtigung.

Allein aller noch so eifrige Kampf gegen die Stiftung des Herrn war vergeblich. Das Blut des ersten Märtyrers und die Verfolgung zu Jerusalem dienten nur dazu, das Christentum immer weiter auszubreiten; gegen ihren Willen mußten die Juden selbst

<sup>1)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 117.

<sup>2)</sup> Die urchristlichen Gemeinden 106. <sup>3)</sup> Apostelgeschichte 171.

<sup>4)</sup> Die Apostel 147. <sup>5)</sup> Acta Apostolorum 107.

<sup>6)</sup> Artikel Stephanus, in: RE<sup>2</sup> XIV (1884) 686.

<sup>7)</sup> Commentarius in Actus Apostolorum 141.

<sup>8)</sup> Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte 14.

<sup>9)</sup> Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Apostels Paulus, Leipzig 1899, 17. <sup>10)</sup> Vgl. Bousset, Religion des Judentums 490 f.

Werkzeuge zur Verbreitung des christlichen Glaubens werden <sup>1)</sup>. Gewiß war es ein harter Schlag, der die junge Gemeinde traf, so schwer, daß er ihr Dasein anfangs in Frage zu stellen schien. Die guten Wirkungen aber überwogen bei weitem. Was der Untergang des Christentums schien, wurde der erste Markstein inneren und äußeren Fortschrittes, ja, seines Weltlaufes. Die offene Feindschaft des Judentums gab den Christen ihre Selbständigkeit. Da sie im Namen des Gesetzes verfolgt wurden, mußte sich ihnen die Erkenntnis aufdrängen, daß es in Wahrheit für sie nicht mehr dasselbe war, wie für die andern. Auch äußerlich zwang die Verfolgung die Urgemeinde zu einer Sonderstellung. Von dem herrschenden Judentum des Glaubens wegen angegriffen, erstarkte sie zu einer selbständigen Religionsgemeinschaft. „Die Verfolgung ist daher die Befreiung des Christusglaubens, sie ist das Mittel, denselben zur Klarheit über sich selbst zu bringen. Und sie ist in diesem Sinne an der Urgemeinde nicht vergeblich gewesen“ <sup>2)</sup>. Zugleich aber war die Verfolgung die Veranlassung zu der ersten größeren Ausbreitung des Christentums. Die Verfolgten zerstreuten sich durch die Gegenden von Judäa und Samaria und wurden dort Verkünder der neuen Lehre. Mutig und unerschüttert traten sie mit ihrem Glauben an Jesus offen hervor und predigten ihn, ohne einen Auftrag zur Verkündigung erhalten zu haben. Sie trugen ihn sogar bis nach Phönizien, Cypern und Antiochien hinauf (Apg 11, 19). Die meisten von ihnen zwar predigten nur den Juden, aber einige — cyprische und cyrenische Männer — wandten sich in Antiochia auch an die Hellenen (Apg 11, 20) und gründeten hier die erste Heidenkirche <sup>3)</sup>. Daher ist die Mission der Hellenisten „von viel größerer weltgeschichtlicher Bedeutung als die auf Judäa beschränkte der Urapostel, daher das Interesse dafür bei Lukas erklärlich und gerechtfertigt; sie sind die Vorgänger des Paulus geworden“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Schell, Christus (Weltgeschichte in Charakterbildern, 16. und 17. Tausend, München 1906) 153: „Der Apostel der Geistesreligion war zum verstummen gebracht. Aber die Verfolgung, welche damit über die junge Gemeinde losbrach, erweckte auch den Geist des Stephanus von neuem.“

<sup>2)</sup> Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 61.

<sup>3)</sup> Prägnant Harnack, Lukas der Arzt 16: „Die Stephanusgeschichte führt zur Verfolgung, die Verfolgung zur Zerstreuung, die Zerstreuung zur Mission, die Mission zur Pflanzung des Christentums in Antiochien, und hier in Antiochien wird gleichsam ein zweites Jerusalem gewonnen.“

<sup>4)</sup> Wellhausen, Nachrichten 12.

Die Kritiker, welche in der ganzen Stephanusgeschichte zwei Quellen zusammengearbeitet sein lassen, stützen sich besonders auf den Steinigungsbericht. Zuerst hatte Krüger <sup>1)</sup> darauf hingewiesen, daß in unserem Abschnitte zwei verschiedene Steinigungen erzählt seien, die eine v. 54—58, die andere v. 58b ff. Ihm hat sich die Mehrzahl der Quellenforscher <sup>2)</sup> angeschlossen. Man scheint gar nicht daran zu denken, einer wie großen Gedankenlosigkeit und Nachlässigkeit man Lukas damit für fähig hält. In Wirklichkeit werden denn auch zwei verschiedene Steinigungen nicht berichtet. Zwar ist die Erklärung von Blaß <sup>3)</sup> zu 7, 58: „Ceterum haec καὶ οἱ... Σαῦλον satis apparet ab auctore ipso, Pauli comite, narrationi inserta esse, post quae ex more scriptorum repetitio fit priorum: 59 καὶ ἔλιθ. τ. Στ. (cf. ad 2, 12; 9, 22)“ nicht ausreichend. Doch kann man sagen, das objektlose ἐλιθοβόλουν v. 58 spricht vom Unternehmen der Steinigung als Gerichtsakt des Volkes überhaupt, während das ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον v. 59 das tatsächliche Steinwerfen auf ihn, also ein besonderes Moment jenes Aktes, nach dem Bericht über die Zeugen als Steiniger schildert. Wir haben also in v. 59 keine bloße Wiederholung der Aussage v. 57, „sondern eine weitere Aussage über die nähern Umstände der Steinigung, und es möchte nicht leicht eine wirkungsvollere Sprache zur Schilderung einer solchen Situation erdacht werden, als die hier von Lukas gesprochene“ <sup>4)</sup>. Daß die μάρτυρες aus 6, 13 hier „sehr ungeschickt plötzlich wieder auftauchen“ <sup>5)</sup>, ist nicht richtig. Die Zeugen hatten nach dem Gesetze Dt 17, 7 die ersten Steine auf den Verurteilten zu werfen, ihre Erwähnung ist daher sehr gut motiviert, wenn sie auch in etwas ungeschickter sprachlicher Verbindung geschieht.

Man nimmt ferner Anstoß daran, daß die Mitteilungen über Saulus an drei Stellen (7, 58; 8, 1. 3) zerstreut sind. Was die Geschichtlichkeit dieser Angaben betrifft, so verdienen sie jedenfalls volles Vertrauen. Dafür sprechen die Worte des Paulus App 22, 19f.: „Herr! sie wissen ja selbst, daß ich diejenigen, welche an dich glaubten, in das Gefängnis warf und in den Synagogen geißeln ließ. Und als das Blut des Stephanus, deines Zeugen,

<sup>1)</sup> Theologische Literaturzeitung X (1885) 299.

<sup>2)</sup> Feine, Vorkanonische Überlieferung 191. Spitta 101f. Jüngst 67f. Baljon 83f. u. a.

<sup>3)</sup> Acta Apostolorum 106. <sup>4)</sup> Belser, Beiträge 49.

<sup>5)</sup> So Harnack, Apostelgeschichte 171.

vergossen wurde, stand ich dabei und hatte Wohlgefallen daran und verwahrte die Kleider derer, die ihn töteten.“ Auch in seinen Briefen redet der Apostel ja häufig von seinem früheren Wandel als Verfolger der Kirche (Gal 1, 13; 1 Kor 15, 9; 1 Tim 1, 13; Phil 3, 6). Aber auch die Darstellung als solche können wir nicht so unnatürlich finden, wie behauptet wird. Der Bericht erscheint uns sogar viel wirkungsvoller, als wenn die betreffenden Angaben zusammenhängend erzählt wären. Wo der Verfasser über die Steinigung berichtet (7, 58), bemerkt er, daß Saulus sich daran durch das Verwahren der Kleider beteiligte, bei der Nachricht über den Tod des Stephanus (7, 60), daß er Wohlgefallen an der Ermordung hatte und schließlich bei der Verfolgung der Christen, daß er der Hauptverfolger war. Da Saulus in unserer Darstellung doch nur eine Nebenstellung einnimmt, ist diese Art der Berichterstattung jedenfalls die natürlichste<sup>1)</sup>. Man fühlt aus ihr das Interesse des Lukas für den Haupthelden der Apostelgeschichte heraus. Trotz der nebensächlichen Rolle, die Paulus in dieser Erzählung spielt, wird er von Lukas, wo es nur angeht, kurz erwähnt.

Unbegreiflich finden es manche, daß Stephanus, nachdem er Jesus seinen Geist anbefohlen, noch das Gebet für seine Feinde spricht. So fällt nach Clemen<sup>2)</sup> das „nach dem Todesschrei v. 59 b unpassende feierliche Gebet v. 60“ aus dem Zusammenhange des Ganzen heraus. Diese Kritik geht allerdings sehr weit. Ist es denn nicht seelisch zutreffend und tief ergreifend, wenn Stephanus, nachdem er seinen Geist bereits seinem Meister empfohlen, in die Kniee gesunken, sich auch noch das Gebet für seine grausamen Peiniger gleichsam abringt und erst, nachdem er

<sup>1)</sup> Treffend bemerkt Wrede, Göttingische Gel. Anzeigen II [1895] 511: „Die Unebenheiten der Darstellung, auf die ja auch Andere quellenkritische Vermutungen gegründet haben, sind da, sie entstehen durch die Einführung des Saulus, aber sie nötigen nicht zur Quellenscheidung. Daß der Verfasser bei dieser Katastrophe den großen Verfolger nennt und damit c. 9 präludivert, ist sehr verständlich, daß ein R die Notizen aus dem Zusammenhange des nach Spitta unmittelbar anschließenden c. 9 (B) herausnahm und in den Text von A mischte, sehr viel weniger. Das Springende und Abgerissene der Darstellung aber erklärt sich leicht: Die einzelnen knappen Data, die der Verfasser im Kopfe hat und die er sich gedrängt fühlt zu bringen, machen einander Konkurrenz.“

<sup>2)</sup> Chronologie 99; Paulus I. 189 spricht er etwas unart von dem „nachklappenden“ Gebet v. 60. Drastisch Baljon 84: „Men zou zeggen: Nu is Stefanus dood. Doch volgens vs. 60...“

sich so bis zum Äußersten verleugnet, sein Leben dahingibt? Daß die Gebete sich hier anders folgen als in der Leidensgeschichte, ist sogar ein Zeichen guter Überlieferung. Nach Harnack <sup>1)</sup> „erscheinen 59b und 60 als echte Dubletten, von denen wohl die zweite die hinzugefügte ist“. Wir meinen, daß jedes der beiden Gebete sehr charakteristisch und selbständig ist und von „Dubletten“ hier am wenigsten gesprochen werden kann.

Was die Worte *πλὴν τῶν ἀποστόλων* angeht, die von verschiedenen Kritikern <sup>2)</sup> für ein Einschießel gehalten werden, so glauben wir oben gezeigt zu haben, daß sie der ganzen Situation sehr angemessen sind und keinen Widerspruch enthalten <sup>3)</sup>.

Manche Forscher <sup>4)</sup> sprechen ferner ihre Verwunderung darüber aus, daß v. 2 mit der Bestattung des Stephanus auffallend eingeschoben sei in die Angaben über die Verfolgung der Christengemeinde. Unter den *ἄνδρες ἐν λαβείς* haben wir uns nun aber keine Christen zu denken, sondern wie die Mehrzahl der Exegeten annimmt, sind es Juden. In v. 1 hatte der Verfasser berichtet, daß eine große Christenverfolgung entstand. Daran anschließend gibt er in v. 2 eine Einschränkung dahingehend, daß nicht alle Juden sich an der Verfolgung beteiligten, vielmehr einige sogar für ein ehrenvolles Begräbnis des Stephanus sorgten. Zum mindesten bei Annahme dieses Sinnes ist gegen die Stellung von v. 2 nichts einzuwenden. Im v. 3 wird dann wieder im Gegensatze zu der Tat der *ἐν λαβείς* der fanatische Eifer des Saulus näher beschrieben.

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 171.

<sup>2)</sup> Spitta 114. 132. Sorof 47. 63. Sehr sicher spricht Harnack, Apostelgeschichte 171: „*πάντες . . . πλὴν τῶν ἀποστόλων* (8, 1c) kann nicht richtig sein und muß dem Bearbeiter angehören; denn die Hellenisten (die Anhänger des Stephanus) allein können betroffen gewesen sein und anderseits waren doch die Apostel nicht ohne Anhang. Endlich widerspricht v. 2 der Angabe; denn die *ἄνδρες ἐν λαβείς* müssen doch Christen gewesen sein.“

<sup>3)</sup> Feine (Vorkanonische Überlieferung 195) bemerkt: „Die Worte *πλὴν τῶν ἀποστόλων* scheinen aus der Quellenschrift überliefert zu sein. Die Möglichkeit, daß die Apostel so todesmutig waren, in Jerusalem zu bleiben, wird festgehalten werden müssen, es entspricht dieser Zug auch dem, was 5, 41f. unsere Quellenschrift von ihnen erzählt hatte.“

<sup>4)</sup> Clemen, Chronologie 99: „Die nach der Schilderung der allgemeinen Verfolgung 8, 1b unerträglich nachhängende Bemerkung über die Bestattung des Stephanus.“



## § 11. Der Prozeß des Stephanus in seiner Beziehung zum Prozesse Jesu.

Manche Exegeten glauben dem Stephanusberichte deshalb kein unbedingtes Vertrauen entgegenbringen zu dürfen, weil die ganze Darstellung deutlich erkennen lasse, daß Lukas den Prozeß des Stephanus der gegen Jesus geführten Verhandlung nachgebildet und Stephanus zu Jesus in Parallele gesetzt habe<sup>1)</sup>. Man meint, es träten hier Anzeichen tendenziöser Berichterstattung offen zutage. Gegen Stephanus habe überhaupt keine gerichtliche Verhandlung stattgefunden, er sei vielmehr lediglich das Opfer eines Volkstumultes geworden<sup>2)</sup>. Auch die Todesgebete des Stephanus sollen ungeschichtlich und Nachbildung von Worten Christi sein. Es sei keine Möglichkeit vorhanden gewesen, so meint Spitta<sup>3)</sup>, daß ein Glied der Christengemeinde Zeuge des Todes des Stephanus gewesen sei, und die furchtbare Aufregung des vor Wut unsinnig gewordenen Volkes lasse es nicht wahrscheinlich erscheinen, daß später bekehrte Juden eine Erinnerung behalten hätten an spezielle Momente im Todeskampf des Märtyrers. Je weniger man in der Christenheit von seinem Ende gewußt habe, um so näher habe es gelegen, dasselbe auszuschmücken nach dem Berichte vom Tode dessen, dem Stephanus als erster Genosse gleichen Geschickes gefolgt war. So gelangt Spitta<sup>4)</sup> zu dem Resultat: „Nicht einem Zuge dieser frommen Sage traue ich als geschichtlich sicher, davon allein abgesehen, daß Stephanus ein hervorragender Mann der Urgemeinde, den Zeugentod infolge Steinigung gestorben ist.“ Diesen Bedenken Spittas gegenüber beruft sich Wendt<sup>5)</sup> darauf, *ἐκκοιμήθη* (7, 60) habe möglicherweise den Sinn, Stephanus sei noch nicht wirklich gestorben, sondern nur scheintot gewesen (vgl. Apg 14, 19). Er habe so den ihn umringenden Christen, die ihn begraben wollten, vor seinem Tode noch die fraglichen Angaben

<sup>1)</sup> Ein Parallelismus der Darstellung soll sich überhaupt durch die ganze Apostelgeschichte ziehen; vgl. dazu die Zusammenstellung bei Hückelheim, Zweck der Apostelgeschichte, Paderborn 1908, 27 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Harnack, Apostelgeschichte 187: „Die Beobachtung, daß der wirkliche Schauplatz der Stephanusgeschichte (Straßentumult) hinter der Darstellung des Lukas, die Sache habe sich vor dem hohen Rat abgespielt, noch durchschimmert.“

<sup>3)</sup> Apostelgeschichte 114.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 115.

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 169 A. 1.

machen können. Zu dieser Deutung braucht jedoch nicht einmal gegriffen zu werden. Ist es denn so durchaus sicher, daß keiner der Christen Zuschauer der Steinigung war, daß Stephanus von allen seinen Mitbrüdern verlassen gestorben ist? Und wenn dies der Fall war, so konnten doch später bekehrte Juden Zeugen seines Todes sein; sicher wissen wir es von Paulus. Daß die Juden infolge ihrer Aufregung die wenigen Worte, welche Stephanus beim Sterben sprach, völlig überhört haben sollten, ist wenig glaubhaft. Als die ersten Steinwürfe getan waren, als das Opfer mit dem Tode rang, wird sich die Erregung wenigstens einiger soweit gelegt haben, daß, wenn auch ihr Herz durch die Worte des Sterbenden nicht ergriffen wurde, doch wenigstens ihr Ohr seinem lauten Rufe (*φωνῇ μεγάλῃ* v. 60) nicht verschlossen blieb. Wie aber kann Spitta die Geschichtlichkeit der Stephanusrede annehmen, die doch nach ihm im Volkstumulte gehalten wurde?

Was die gerichtliche Verhandlung gegen Stephanus betrifft, so haben wir die scheinbaren Inkonsequenzen der Erzählung bereits oben näher beleuchtet. Hier möchten wir betonen, daß ein Prozeß gegen Stephanus nicht weniger glaubwürdig ist, wie der gegen Jesus und der gegen die Apostel. Bei der Achtung der Juden vor ihrer obersten gerichtlichen Behörde werden sie vielmehr Wert darauf gelegt und eine besondere Genugtuung empfunden haben, ihren Feind bei ihr anzuklagen, in der Hoffnung, ihn durch das Synedrium verurteilt zu sehen.

Gehen wir nunmehr auf die Einzelheiten ein. Auf Apg 6, 12 = Lk 22, 66 läßt sich kaum hinweisen, da die beiden Situationen doch ihre große Verschiedenheit haben. Jesus ist bereits gefangen und wird dann vor das Synedrium geführt; bei Stephanus dagegen findet hier erst die Festnahme statt. Daß an beiden Stellen Älteste und Schriftgelehrte erwähnt werden, ist jedesmal gut motiviert. Es liegt hier demnach nur „eine belanglose, formale Parallele“ <sup>1)</sup> vor. Baur <sup>2)</sup>, Zeller <sup>3)</sup>, Overbeck <sup>4)</sup>, Spitta <sup>5)</sup>, Joh. Weiß <sup>6)</sup> u. a. weisen besonders auf die Erwähnung der falschen Zeugen (Apg 6, 13; 7, 58) hin. Da gegen Jesus mit derselben Anklage

<sup>1)</sup> Feine, Artikel Stephanus, in: RE XIX 7.

<sup>2)</sup> Paulus I 65 f.    <sup>3)</sup> Apostelgeschichte 146 ff.

<sup>4)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 89.

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 101.

<sup>6)</sup> Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte 13.

falsche Zeugen aufgetreten seien (Mt 26, 60), so hätten diese auch hier nicht fehlen dürfen. Dagegen läßt sich geltend machen, daß nur Matthäus und Markus von falschen Zeugen melden, während speziell Lukas sie in seinem Evangelium beim Prozesse Jesu (26, 66 ff.) nicht erwähnt. Nun will jedoch Holtzmann <sup>1)</sup> gerade die Art auffällig finden, wie Lukas, „getreu seinem Grundsatz sich nicht zu wiederholen“ bei der Schilderung des Prozesses Jesu die Anklage der falschen Zeugen mit Stillschweigen übergehe, weil sie ihm Apg 6, 13 f. gegen den Jünger besser am Platze zu sein scheine. Holtzmann behauptet aber auch, daß sich Apg 7, 59 f. auf Lk 23, 46. 34 zurückbezüge; er hält also hier den „Grundsatz“ des Lukas nicht aufrecht und gerät mit seinen eigenen Worten in Widerspruch.

Wie Overbeck <sup>2)</sup> sagt, spielt ferner hinein die Parallelisierung des Stephanus mit Paulus, die sich namentlich in der Gleichheit der gegen beide laut gewordenen Anklagen (vgl. Apg 21, 28) und in der gleichmäßigen Zurückführung beider Fälle auf jüdische Verleumdung (vgl. Apg 21, 21. 27; 24, 12) ausspreche. Der Grund hierfür liegt jedoch nicht in absichtlicher Parallelisierung, vielmehr hatte, wie Feine <sup>3)</sup> hervorhebt, bei beiden wirklich die geschichtliche Situation große Ähnlichkeit. Man stellt auch die Steinigung des Paulus in Lystra und die des Stephanus in Parallele. Aber während Paulus „allen nach unversehrt wieder aufsteht und weitergeht“ <sup>4)</sup>, büßt Stephanus dabei sein Leben ein <sup>5)</sup>.

Als eine weitere Parallele wird Apg 7, 55 f. = Lk 22, 69 bezeichnet. Nach Holtzmann <sup>6)</sup>, Spitta <sup>7)</sup> u. a. hat Lukas dem Stephanus den Namen des Menschensohnes in Rückbeziehung auf das Wort Jesu Lk 22, 69 in den Mund gelegt. Die Apostelgeschichte spricht nun aber deutlich von einer Verzückerung des Stephanus und nimmt folglich keinen Bezug auf Jesu Weissagung vor dem hohen Räte <sup>8)</sup>. Gemäß dem Ausspruche Christi hätte Lukas auch den Menschensohn als sitzend (*καθήμερον*) zur Rechten Gottes bezeichnen müssen. Durch das von ihm gebrauchte *ἐστῶτα*

<sup>1)</sup> Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII (1885) 434.

<sup>2)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 89.

<sup>3)</sup> Artikel Stephanus, in: R E XIX 9.

<sup>4)</sup> Zeller, Theologische Jahrbücher 1850, 323.

<sup>5)</sup> Lekebusch 262. <sup>6)</sup> A. a. O. <sup>7)</sup> Apostelgeschichte 103. 105.

<sup>8)</sup> Wie Schell (Jahwe und Christus 336) gut bemerkt, ist der Gebrauch des Wortes „Menschensohn“ ein Beweis, wie tief Stephanus in den Geist Jesu eingedrungen war.

(zweimal v. 55 u. 56) aber erhält der Gedanke hier eine ganz andere, bereits oben näher bezeichnete Wendung. Auch Overbeck <sup>1)</sup> hält die Erklärung des *ἐπιῶτα* in dem Sinne, daß hier Jesus den ihm nachfolgenden Märtyrer empfangend und in den Himmel aufnehmend gedacht wird, für höchstwahrscheinlich. „Es fehlt wiederum dem Lukastext gegen die synoptischen Parallelen das *ὁψέσθαι*, das man in *ἀτενίσας* Act 7, 55 anklingen finden könnte“ <sup>2)</sup>. — Feine <sup>3)</sup> wundert sich denn auch mit Recht darüber, daß gerade dieser Zug in der Stephanusüberlieferung unhistorisch sein soll.

Ebenfalls ein Anklang scheint das Wort Apg 7, 59: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου* = Lk 23, 46 zu sein. So hält Spitta <sup>4)</sup> die zwei Worte, mit denen Stephanus gestorben ist, für ganz offene Parallelen zu den Kreuzesworten Jesu Lk 23, 46. 34. Allein das Wort des Stephanus „hat in seiner Richtung nicht an Gott, sondern an Jesus, die wieder in Beziehung steht zu der in v. 55 f. ausgedrückten Vorstellung, daß Jesus im Himmel schon wartend bereitsteht, doch auch seine charakteristische Besonderheit“ <sup>5)</sup>. Ferner ist nichts natürlicher, als daß in diesen letzten Augenblicken, wo der Geist schon ganz auf den Himmel, auf die Vereinigung mit dem Herrn gerichtet war, der Heiland angerufen wird, der als der lebendige Herr im Himmel die einzige Hoffnung des Sterbenden geblieben ist. Wohl an keiner andern Stelle ist die Gebetsanrede an Jesus psychologisch so gut motiviert <sup>6)</sup>.

Schließlich bleibt noch die Parallele Apg 7, 60: *κύριε, μὴ σήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν* = Lk 23, 34 zu erörtern <sup>7)</sup>. Allein es ist recht wohl denkbar, daß Stephanus, der doch vom Tode Jesu, wie ihn die Gemeinde erzählte, wußte, bei seiner eigenen Hinrichtung ähnlich gestorben ist, wie Jesus. In seinen letzten Augenblicken stand ihm das Vorbild seines Herrn und Meisters

<sup>1)</sup> Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 113 f.

<sup>2)</sup> Feine, Artikel Stephanus, in: RE XIX 7.

<sup>3)</sup> Theologie des Neuen Testaments 203 f.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 102; vgl. Holtzmann a. a. O.; Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter II 103; B. Weiß, Apostelgeschichte 125 u. a.

<sup>5)</sup> Wendt 169.

<sup>6)</sup> von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 130. Feine, Artikel Stephanus, in: RE XIX 8: „Das man auch für geschichtlich halten kann.“

<sup>7)</sup> Man hat übrigens auch schon das umgekehrte Verhältnis angenommen und so das Wort Jesu für unecht erklärt. Vgl. Harnack, Sitzungsberichte der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1901, I 255—261.

so lebendig vor der Seele, daß er die ähnlichen Worte wie dieser selbst sprach. Viele Märtyrer sind Stephanus hierin gefolgt; so betete später Jakobus, der Bischof von Jerusalem, für seine Mörder (Hegesipp bei Eusebius, H. e. II, 23, 16 ed. Schwartz II 1, 170), ähnlich Eusebius von Samosata (Theodoret, hist. eccl. 5, 4). Es hieße dem heroischen Beispiele Christi, seinen weltüberwindenden Worten, die noch heute jedes Christenherz erschüttern, eine gleiche Wirkung auf seine ersten Anhänger absprechen, wollte man leugnen, daß ihre Wiederholung durch Stephanus innerlich wahrscheinlich ist <sup>1)</sup>. „Es liegt wohl nur an der Spärlichkeit der älteren Quellen, daß aus ältester Zeit das Gebet des Stephanus als das einzige der Art uns bekannt ist“ <sup>2)</sup>. Mit vollem Rechte sagt von der Goltz <sup>3)</sup>: „Das kurze Todesgebet des Stephanus 7, 59. 60 darf wohl als historisch treu überliefert gelten.“

Es ist daher unberechtigt, aus den erwähnten Übereinstimmungen die Ungeschichtlichkeit der betreffenden Züge der Apostelgeschichte zu folgern, und wir können dem Wunsche Spittas nicht willfahren, wenn er meint: „Daß alles dieses fromme Dichtung ist, sollte zugegeben werden“ <sup>4)</sup>. Der Nachweis, daß der Verfasser der Apostelgeschichte eine Parallelisierung vorgenommen habe, ist nicht erbracht. Wenn Baur schreibt: „Es ist klar, wie sich in dem sterbenden Stephanus das Bild des sterbenden Erlösers abspiegelt“ <sup>5)</sup>, so ist dies ganz richtig, nur hat dieser Umstand seine Grundlage nicht in der Nachbildung durch Lukas, er beruht vielmehr auf tatsächlichen Geschehnissen.

Zum Schlusse sei noch Schwegler <sup>6)</sup> erwähnt, nach dem das „historische Beiwerk“ der Rede „anderswoher entlehnt und zum Teil der Geschichte des Jakobus nachgebildet“ sein soll. Auch Jakobus sei ja (nach der Darstellung Hegesipps bei Eusebius, H. e. II, 23, 16 ed. Schwartz II 1, 170) gesteinigt; auch er habe sterbend gebetet: *Παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφεσ αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν*, auch er habe den letzten Sturm gegen sich

<sup>1)</sup> Vgl. Baljon 84: „Werkelijk kan aan den stervenden Stefanus het beeld van den stervenden Jezus voor den geest hebben gestaan, maar wij behoeven niet aan te nemen, dat dit verhaal naar dat van Jezus' einde gevormd zou zijn.“

<sup>2)</sup> von der Goltz a. a. O. 131. <sup>3)</sup> A. a. O. 237; vgl. 131.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 114; zustimmend Wrede, Göttingische Gel. Anzeigen II (1895) 516.

<sup>5)</sup> Paulus I 64.

<sup>6)</sup> Das nachapostolische Zeitalter II 103.



durch sein Zeugnis veranlaßt: αὐτὸς (sc. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) κáθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (II, 23, 13 ed. Schwartz II 1, 170). Auf diese Vermutungen näher einzugehen, erübrigt sich, da die Abfassung der Apostelgeschichte im ersten christlichen Jahrhundert sicheres Ergebnis der Forschung ist. Übrigens wird auch die genannte Darstellung von manchen als stark legendarisch angesehen <sup>1)</sup>).

## § 12. Stephanus und Paulus.

Zu der Geschichte des Stephanus hat Lukas aufs engste den Apostel Paulus in Beziehung gesetzt. Bei der Steinigung des Erzmärtyrers tritt er zuerst hervor. Er erscheint als ein glühender Hassler des Christentums und Eiferer für das Gesetz durch seine Teilnahme an der Steinigung und die grausame Verfolgung der jungen Kirche. Auch der Bericht über seine Bekehrung (9, 1 ff.) knüpft unmittelbar an die Stephanusepisode (8, 3) an. Noch Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn atmend, läßt sich Paulus Briefe an die Vorsteher der Synagogen zu Damaskus geben, worin er mit dem Verfolgungswerke beauftragt wird. Doch bevor er sein Ziel erreicht hat, trifft ihn der göttliche Gnadenstrahl. Diese kurze Darstellung der Apostelgeschichte läßt uns auch einen inneren Zusammenhang der erzählten Begebenheiten ahnen. Saulus hatte die Rede des Stephanus gehört; sie löste die widersprechendsten Gefühle in seiner Brust aus. Als Schriftgelehrten und Schüler der Pharisäer mußte ihn die Weisheit und der Geist, womit Stephanus zu beweisen suchte, daß er die Bedeutung des Gesetzes und Tempels verkenne und den erwarteten Messias verschmäht habe, heftig erbittern. Und doch wird seine feste Überzeugung durch die Ausführungen des Stephanus ins Wanken geraten sein. In der Ahnung und Furcht, er könne in der heiligsten Sache geirrt haben, schließt er zunächst sein Herz nur noch fester an seinen bisherigen Glauben an; das Gut, das man ihm zu entreißen droht, hält er um so fester und verteidigt es desto krampfhafter. Sein

<sup>1)</sup> Am schroffsten von Ed. Schwartz, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IV (1903) 48 ff. Weitere Literatur bei Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung (Biblische Studien X 1—3), Freiburg i. B. 1905, 119 f. A. 4; Kellner, Jesus von Nazareth 389 f.

Eifer beim Tode des Stephanus und sein Wüten gegen die Kirche, wodurch er sich sein seelisches Gleichgewicht wiederverschaffen will, lehren uns, daß ein Riß in seine religiöse Überzeugung gekommen ist. Auf die Rede war der Martertod des Stephanus gefolgt. Mutig und unerschüttert, mit felsenfestem Glauben an seinen Heiland, hatte er wie ein Mann für seine Überzeugung den Tod erlitten. Auch dies wird die Erbitterung des Saulus zunächst nur gesteigert haben. Selbst als Stephanus mit verzeihender Liebe für seine Feinde, also auch für ihn zu Gott betete, blieb er wohl kalt und gleichgültig. Aber allmählich begann seine Wut in der Verfolgung sich zu kühlen, und nun erwachte von neuem der Zweifel, den Stephanus' Rede in sein Herz geworfen. Im Geiste sah er ihn wieder unter den Steinwürfen zusammenbrechen und hörte wieder seine letzten Worte. Wenn Stephanus doch recht haben sollte, so sagte er sich in solchen Stunden, dann wäre er ja ein Frevler gegen Gott und ein Verfolger der Unschuld! Diese Zweifel waren für Saulus ein göttliches Gnadengeschenk, eine psychologische Vorbereitung auf seine Bekehrung. Dadurch, daß alte Vorurteile ins Wanken gerieten und zu schwinden begannen, wurde sein Herz, das sich selbst überlassen weiter geirrt hätte, frei und offen für die Strahlen des Lichtes, in denen sich Christus ihm offenbarte.

Auch nachdem Paulus bekehrt war, übte die Lehre des Stephanus sicher noch ihre Wirkung auf ihn. Und tatsächlich finden sich Beziehungen zwischen den Lehren der beiden Männer. Indem man die Ähnlichkeiten übertrieb, nannte man Stephanus direkt den „Vorgänger des Apostels Paulus“ <sup>1)</sup>, seinen „Vorläufer“, oder Paulus den „neuerstandenen Stephanus“ <sup>2)</sup>. Die Tübinger Schule bezweifelte nun alles, was die Apostelgeschichte an paulinischen Zügen vor Paulus bot, und so sollte auch das Auftreten des Stephanus eine Vorwegnahme der paulinischen Predigt sein. Man muß sich hier jedoch vor einem doppelten Fehler hüten: einmal, die Lehre des Stephanus als vollendeten Paulinismus zu erklären, und zweitens in der Lehre und Heidenmission des Paulus nur vollständig Neues und Originelles zu sehen.

Welches sind denn die Beziehungen, in denen die Lehranschauungen des Stephanus zu dem Evangelium des großen Apostels stehen? — Stephanus nahm zum Gesetze keine völlig ablehnende

<sup>1)</sup> Baur, Paulus I Kapitelüberschrift.

<sup>2)</sup> Schweigler, Das nachapostolische Zeitalter II 102.

Haltung ein, er drang vielmehr auf seine Erfüllung; es ist ihm lebendiges Gotteswort. Wären die Juden der gegebenen Gottesoffenbarung gefolgt, so hätten sie das Heil erlangt. Ein Bruch seines religiösen Bewußtseins mit dem mosaischen Gesetze, wie Baur <sup>1)</sup> meint, ist bei ihm nicht erfolgt <sup>2)</sup>. Wie wir bereits oben <sup>3)</sup> hervorhoben, vertritt Stephanus nicht den paulinischen Gedanken (Gal 3, 19; Hebr 2, 2), daß die Vermittlung des Gesetzes durch Engel seinen geringeren Wert bekunde. „Stephanus hat in Christi Verkündigung nichts anderes gesehen, als den vollen Inhalt dessen, was Israel schon seit Moses besessen hat“ <sup>4)</sup>. Paulus aber urteilt anders.

Er betrachtet das Gesetz auch unter dem Gesichtspunkte eines Gegensatzes zur Gnade Jesu Christi <sup>5)</sup>, er betont, daß es unvernünftig sei, die Rechtfertigung zu bewirken (Gal 3, 17–21). Was das Gesetz vergebens verlangt hatte, sah Paulus durch Christus und seinen Geist in den Gläubigen verwirklicht. Christus ist ihm des Gesetzes Ende (Röm 10, 4). Den Tempel hat Stephanus angegriffen, er spricht ihm nur relativen Wert zu, er erkennt, daß er nur zeitliche Bedeutung hat und abgelöst werden wird. Dagegen wissen wir von Paulus nicht, daß er sich mit seiner Lehre direkt gegen den Tempel gewandt hätte.

Die Frage, ob Stephanus bereits an die Heidenmission gedacht hat, muß offen gelassen werden. Er lebte und wirkte in Jerusalem, wo nur Juden und Proselyten Gegenstand seines Missionseifers sein konnten und das Problem, was aus den Heiden werden solle, in seinen Gesichtskreis noch nicht notwendig zu treten brauchte. In der Konsequenz seiner Lehre lag sie aber jedenfalls; sind es doch auch seine Anhänger, die, nachdem sie Jerusalem verlassen haben, zuerst den Heiden predigen. „Zur Heidenmission hat er nicht aufgefordert,“ schreibt Harnack <sup>6)</sup>, „aber er hat sie durch sein Wort und seinen Tod doch mitbe-

<sup>1)</sup> Paulus I 69.

<sup>2)</sup> Vgl. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868, 253: „Gerade dieser Bruch mit den *νόμος Μωϋσέως* ist im Bewußtsein des Stephanus nicht geschehen (cf. 50. 53); dieser Bruch ist die Geistestat des Paulus.“

<sup>3)</sup> Vgl. S. 60. 66.

<sup>4)</sup> Feine, Artikel Stephanus, in: RE XIX 9.

<sup>5)</sup> Vgl. A. Schaefer, Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater, Münster i. W. 1890, 256.

<sup>6)</sup> Mission I 43.

gründen helfen.“ Paulus dagegen ist der gewaltigste Vertreter der Heidenmission; er hat sie „sowohl prinzipiell begründet als tatsächlich verwirklicht“<sup>1)</sup>. Allein er ist nicht der erste Heidenmissionar. Er hat nirgendwo in seinen Briefen den Anspruch erhoben, die Heidenmission überhaupt erst begonnen zu haben. Hätte er den Anfang mit ihr gemacht, so würde er das gewiß nicht verschwiegen haben. Bei Stephanus und seinen hellenistischen Freunden beginnt die Entwicklung von der Juden- zur Heidenmission, die in Paulus zum Abschluß gelangt.

So war in der Lehre des Stephanus manches keimhaft beschlossen, was später bei Paulus Gestaltung gewann. Es entspricht dem Gesetze geschichtlicher Entwicklung, wenn bereits vor Paulus Gedanken gleichwie überleitender Bedeutung zum Ausdruck gekommen sind. Die offenbarungsgeschichtliche Fortentwicklung Pauli über Jesus hinaus, die in den Lehranschauungen Pauli stattfand<sup>2)</sup>, hat sich ja schwerlich ohne Vorbereitungen vollzogen. Einen tieferen Einblick in dies Werden und Wachsen zu gewinnen, muß uns leider versagt bleiben<sup>3)</sup>. Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, daß Stephanus nur in beschränktem Sinne ein Vorläufer des Paulus genannt werden kann. Jedenfalls ist seine geschichtliche Stellung durchaus begreiflich und unverdächtig. Stephanus hat seine volle Selbständigkeit und eigenartige Bedeutung<sup>4)</sup>.

In diesem Zusammenhange darf auch die Rede Pauli zu Antiochia in Pisidien (Apg 13, 16-41) nicht unberücksichtigt bleiben. Es kommt hier hauptsächlich ihr erster Teil (v. 16-23) in Betracht:

<sup>1)</sup> Mission I 49.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu Dausch, Jesus und Paulus<sup>2</sup> (Biblische Zeitfragen, Dritte Folge Heft 1), Münster i. W. 1910, 43.

<sup>3)</sup> Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 61f.: „Ein Name darf hier auch nicht übergangen werden, wenn es sich um Spuren dafür handelt, daß die von Stephanus eingenommene Stellung nicht ohne Zusammenhänge und Folgen ist. Derselbe Barnabas, welcher sich frühe in der Urgemeinde auszeichnet, aber als Cyprier zu den Hellenisten gehört, ist in die Anfangsgeschichte des Paulus auf eine Weise verflochten, welche wenigstens die Vermutung nahelegt, daß er ihm schon als vorbereiteter Mann entgegenkam.“

<sup>4)</sup> Weizsäcker, ebd. 51: „Man hat zwar eingewendet, die Figur des Stephanus greife der historischen Sendung des Apostels Paulus vor, und wolle daher nur eine pragmatische Einleitung für das Auftreten des letzteren sein. Aber das ist doch mehr Schein bei allgemeiner Betrachtung. In der Tat haben wir eine ganz eigentümliche geschichtliche Stellung vor uns, welche genau dem Moment entspricht.“

„16. Israelitische Männer und ihr, die ihr Gott fürchtet, höret!  
 17. Der Gott dieses Volkes Israel hat sich unsere Väter erwählt und hat das Volk erhöht in der Fremde, im Lande Ägypten, und mit erhobenem Arme hat er sie aus demselben herausgeführt. 18. Eine Zeit von 40 Jahren hindurch ertrug er ihre Sinnesart in der Wüste. 19. Und er stürzte sieben Völker im Lande Kanaan und verteilte ihr Land zum Erbbesitz 20. in etwa 450 Jahren. Und darnach gab er Richter bis auf den Propheten Samuel. 21. Und von da an verlangten sie einen König, und Gott gab ihnen den Saul, den Sohn des Kis, einen Mann aus dem Stamme Benjamin, vierzig Jahre lang. 22. Und nachdem er diesen abgesetzt hatte, erweckte er ihnen den David zum Könige, den er bezeugte und sprach: Ich habe David, den Sohn des Jesse, als einen Mann nach meinem Herzen gefunden, der alle meine Befehle tun wird. 23. Aus dessen Samen hat Gott nach seiner Verheißung Israel einen Heiland herbeigeführt, Jesus.“

Dieser Anfang der Rede ist der des Stephanus ähnlich; auch er enthält eine Übersicht über die Geschichte des Volkes und die Führungen Gottes. Von verschiedenen Kritikern<sup>1)</sup> wurde diese Verwandtschaft damit erklärt, daß Lukas die paulinische Rede in Anlehnung an die des Stephanus gearbeitet habe. Die Berechtigung dieser Annahme ist zu prüfen.

Wenn man auf anderer Seite die Ähnlichkeit beider Reden aus dem großen Eindruck, den die Rede des Stephanus auf den anwesenden Paulus geübt habe, herleiten wollte<sup>2)</sup>, so ist diese Auskunft doch nicht ausreichend. In diesem Falle wäre doch eine Übereinstimmung in den Grundgedanken zu erwarten, nicht aber eine bloße Ähnlichkeit in der äußeren Anlage; denn was den tiefen Eindruck auf Paulus ausübte, waren doch die von Stephanus vorgetragenen Ideen.

<sup>1)</sup> Schneckenburger, Zweck der Apostelgeschichte 130. Baur, Paulus I 116. Zeller, Apostelgeschichte 301. B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie 205 A. 1. Wendt 234. Soltau, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IV (1903) 139 f. — Schematisch seien die Reden überhaupt, die der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Personen in den Mund legt. Ihr Hauptmerkmal sei die reichliche Verwendung alttestamentlicher Schriftworte, die wesentlich erzählende Form, die breite Wiedergabe biblischer Geschichte. Oscar Holtzmann, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXII (1889) 402.

<sup>2)</sup> Riehm, De fontibus actuum apostolorum 57. 196. Heinrichs, Novum Testamentum III 338. Ebrard(-Olshausen) 191 A. Baumgarten I 366.



Der angeführte Teil der Ansprache Pauli behandelt denselben Zeitraum wie die Stephanusrede, aber in viel größerer Kürze. Eine Abhängigkeit müßte also, wenn sie vorläge, in der Paulusrede um so deutlicher hervortreten. Wir finden aber im Gegenteil in ihr mehrfach Geschichtsbeziehungen, welche Stephanus nicht verwertet hat, so die sieben Völker in Kanaan, die 450 Jahre, die Richter und Samuel, das Fordern eines Königs, Sauls Herrschaft und Verwerfung, Gottes Zeugnis über David. Was den Sprachschatz anbelangt, so besteht eine Übereinstimmung in verschiedenen weder spezifischen noch seltenen Worten, während die Rede Pauli eine Reihe eigenartiger Worte aufweist <sup>1)</sup>).

Die bloße Tatsache, daß beide Redner auf das AT zurückgegriffen haben, bedingt gewiß noch keine Abhängigkeit. Um so weniger ist dies der Fall, als es bei Paulus durchaus der Situation, in welcher er sich befand, entsprach. Die Vorsteher der Synagoge hatten die beiden anwesenden Fremden, Paulus und Barnabas, aufgefordert, nach der Verlesung des Gesetzes vor der Versammlung das Wort zu ergreifen. Paulus tat dies, indem er, dem verlesenen Texte entsprechend, von der alttestamentlichen Geschichte ausging und sich durch Anführung der genauen geschichtlichen Daten, deren Wert für einen Erdichter der Rede nicht ersichtlich ist, als Schriftkundigen erwies <sup>2)</sup>).

Auch die Tendenz beider Reden ist verschieden. Paulus schildert in durchaus versöhnlichem Tone die Wohltaten Gottes in der alten Geschichte, deren letzte und größte die Sendung des Messias ist; er will seinen Zuhörern beweisen, daß in den Geschehnissen der Vergangenheit und jetzt in der von Jesu dem Messias vollbrachten Erlösung, alles das direkte Ergebnis göttlichen Wirkens war. Mit Liebe sucht er die Antiochener, die ihm so freundlich und brüderlich entgegengekommen waren, zu gewinnen. Unpassende Momente, die sich bei bloßer Übernahme aus der Stephanusrede erwarten ließen, finden sich nicht; auch scheinbar gleiche Züge ordnen sich der Tendenz unter. Während 7, 45 die Eroberung des Hl. Landes im Interesse der Bundeslade erwähnt wird, ist das Ziel 13, 19 die Beschaffung eines Erblandes. Auch die Er-

<sup>1)</sup> Vgl. Bethge, Die Paulinischen Reden 20.

<sup>2)</sup> Vielleicht haben sich Stephanus und Paulus einer in den jüdischen Schulen herrschenden Lehrmethode angeschlossen. Jacquier III 171: „Procédé tout à fait conforme à la manière habituelle de discuter entre docteurs juifs“; vgl. 174: „Ce discours est conçu suivant la méthode juive.“

wählung Davids erfolgt hier zu einem anderen Zwecke. Mit selbständiger Heranziehung eines Schriftwortes wird 13, 22 seine Erweckung zum Könige berichtet und er als der Mann gepriesen, der würdig war, Stammvater des Messias zu sein <sup>1)</sup>).

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Schneckenburger seine Ansicht von der Abhängigkeit beider Reden später fast fallen gelassen hat. Er schreibt <sup>2)</sup>: „Endlich ist die Gleichheit mit der Rede des Stephanus doch nicht so groß: von den Patriarchen wird nichts gesagt, als das Allgemeinste, auch ist nicht Moses der Typus Christi, sondern David, der Mann nach dem Herzen Gottes; ferner, nicht das Senden Christi, sondern sein Auferwecken ist die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung (v. 32).“ Bereits Schleiermacher <sup>3)</sup> hob die Selbständigkeit beider Reden mit guten Gründen hervor. Er wird recht behalten, wenn er seine Ansicht dahin zusammenfaßt: „Jede Rede hat einen dem Ort und den Umständen so angemessenen Charakter und ist so sehr individualisiert, daß man dem Verfasser einen hohen Grad von historischer Kunst einräumen müßte, wenn er sie sollte eingelegt haben.“

Als eine weitere Parallele zur Stephanusrede sehen Zeller <sup>4)</sup> und, ihm folgend, Holtzmann <sup>5)</sup> und Pfleiderer <sup>6)</sup> die Rede Pauli in Athen (Apg 17, 22–31) an. Wie jene eine Apologie gegenüber dem Judentum, so bilde diese die erste Apologie des Christentums gegen das Heidentum. Übereinstimmend seien schon die Ausdrücke, womit beide Reden inszeniert würden. Wie der Areopag die Behörde war, welche Brauch und Sitte zu schützen hatte, so das Synedrium im Judentum. Hierher „führen sie“ den Stephanus (6, 12), dorthin (17, 19) den Paulus, beides infolge von Streitunterredungen mit den theologischen oder philosophischen Parteien der Stadt. Der eine ist angeklagt, die alte Religion zu stürzen, der andere, eine neue einzuführen. Stephanus erklärt den Juden, daß der Tempeldienst allerdings aufhören müsse;

<sup>1)</sup> Vgl. Baumgarten I 367.

<sup>2)</sup> Theologische Studien und Kritiken XXVIII (1855) 548; siehe auch Chase, The Credibility of the Acts 812: „The speech in one respect resembles that of St. Stephen, with which it is commonly compared. It opens with a review of the ancient history of Israel. But here all similarity between the two speeches ends. The range and the motive of the reference to the past in the two utterances are wholly different.“

<sup>3)</sup> Einleitung 375.

<sup>4)</sup> Apostelgeschichte 261 f.

<sup>5)</sup> Apostelgeschichte 113 f.

<sup>6)</sup> Urchristentum I 513.

Paulus sagt den Athenern, daß Gott nicht wohne in Tempeln, von Menschenhänden erbaut. Wenn Stephanus in seiner Einleitung die Wohltaten schildert, die Gott in seiner Geschichtsoffenbarung den Israeliten erwies, so preist Paulus den Heiden den Segen der göttlichen Naturoffenbarung an; und wie am Schlusse Stephanus durch die unerwartete Heftigkeit seiner Rede den Sturm gegen sich hervorruft, so nimmt auch die Rede des Paulus 31 plötzlich eine Wendung, welche eine sofortige Unterbrechung veranlaßt. „Bei einem solchen Verhältnis der beiden Darstellungen“, sagt Zeller <sup>1)</sup>, „kann man sich der Vermutung nicht erwehren, die zwei Reden und die Vorgänge, von denen sie eingerahmt sind, seien aus einem und demselben Geiste — dem unsers Verfassers — hervorgegangen, der Auftritt in Athen sei nur das Gegenstück zu dem Auftreten des Stephanus in Jerusalem, und die Verschiedenheiten zwischen beiden Szenen, die sich allerdings jedem aufdringen, seien nur darin begründet, daß die athenische statt des jüdischen auf hellenischem Boden spielt und statt eines tragischen Ausgangs auf einen gefahrlosen Schluß angelegt ist.“ Jedoch bei dem Aufspüren von Ähnlichkeiten und Parallelen vergißt man nur zu häufig, daß notwendig nicht das mehr oder weniger große Ungeschick des Erzählers die Ursache der Ähnlichkeiten ist, sondern daß die Geschichte selbst sich wiederholt. Zu den heidnischen Athenern mußte Paulus auf dem Marktplatze reden und daß sich unter seinen Zuhörern gerade die Weltweisen zu Wortführern der heidnischen Sache machten und Paulus, da sie in seiner Lehre eine Gefahr sahen, vor den Areopag führten, ist natürlich. Die Anknüpfung der Rede mit dem unbekannten Gotte verrät eine feine Psychologie; überhaupt drängte die ganze Lage Paulus dazu, von der Gottesverehrung zu sprechen und Heiden gegenüber zuerst und vor allem die Geistigkeit Gottes hervorzuheben. Den Gedanken aber, Gott wohne nicht in Tempeln, von Menschenhänden gemacht, konnte Paulus leicht dem AT (1 Kg 8, 27; Js 66, 1) entnehmen. Im Laufe der Missionsgeschichte wird es ungezählte Male vorgekommen sein, daß die christlichen Missionare Heiden gegenüber ihre Predigt mit der Lehre von der Geistigkeit Gottes begannen, daß sie gerade mit den intelligenten und gebildeten Heiden zu kämpfen hatten und daß sie zur Verantwortung vor die gerichtlichen Behörden geführt wurden.

<sup>1)</sup> Apostelgeschichte 262.

Nach neueren Untersuchungen ist übrigens an der Geschichtlichkeit des Berichtes über die Predigt Pauli in Athen wohl nicht mehr zu zweifeln <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Siehe A. Rausch, *Neue Jahrbücher* XII (1903) 263 ff.; B. Weiß, *Biblische Theologie* 205 f.; Harnack, *Mission* I 320 f.; Deißmann, *Licht vom Osten* 293: „Daß die Rede kein Stenogramm ist, ist ebenso wahrscheinlich, wie sie sicher paulinischen Geist offenbart und ein geradezu welthistorisches Manifest in der Geschichte der Religionen und der Religion ist. — Gegen die Echtheit allerdings von Wilamowitz-Möllendorf, *Kommentar zu Euripides' Heracles* II<sup>2</sup> 1895, 272; Norden, *Die antike Kunstprosa* II 475 A 1.

---

## Namenverzeichnis.

Achelis 26.  
 Appian 38.  
 Augustinus 2. 48. 57. 68. 103. 109. 110.

**B**acher 32.  
 Bacon 100.  
 Baljon 76. 78. 84. 105. 111. 116. 117. 123.  
 Barth 101.  
 Baudissin 63.  
 Baumgarten 23. 41. 50. 65. 99. 112. 128. 130.  
 Baumgartner, E. 15.  
 Baur, F. Chr. 16. 49. 50. 65. 72. 73. 74. 95. 101. 112. 120. 123. 125. 126. 128.  
 Bauer, W. 97.  
 Beck 13. 14.  
 Beelen 39. 48. 68.  
 Beer 56.  
 Belser 5. 8. 12. 13. 15. 16. 18. 19. 20. 21. 23. 33. 34. 43. 48. 50. 61. 64. 67. 76. 87. 98. 99. 106. 107. 111. 113. 116.  
 Bengel 16. 23. 33. 69.  
 Berliner 34.  
 Bethge 129.  
 Beyschlag 66. 81.  
 Beza 33.  
 Bisping 16. 23. 33. 38. 41. 109.  
 Blaß 14. 15. 18. 33. 35. 43. 48. 51. 53. 57. 63. 69. 85. 88. 109. 111. 114. 116.  
 Bludau 4. 5. 6. 8. 11. 34.  
 Böhl 61.  
 Böhmer, J. H. 26.

Böhmer 111.  
 Bousset 10. 37. 114.  
 Bruders 24.  
 Budde 62.  
**C**almet 15. 52.  
 Calvin 33. 69.  
 Caspari 33.  
 Chase 40. 130.  
 Cheyne 62. 63.  
 Chrysostomus 33. 68.  
 Clemen 6. 28. 82. 95. 111. 117. 118.  
 Clemens Romanus 22.  
 Coppieters 19.  
 Croß 48.  
 Cyprian 22.  
**D**ante 110.  
 Dausch 127.  
 Deißmann 13. 66. 132.  
 Dio Cassius 34.  
 von Dobschütz 21. 24. 29. 102. 108. 114.  
 Döllinger 26. 29.  
 Driver 62.  
**E**brard 11. 33. 71. 128.  
 Eckermann 70.  
 Epiphanius 14. 15. 31.  
 Eusebius 2. 17. 34. 123.  
 Eusebius von Samosata 123.  
 Everling 60.  
 Ewald 4. 23. 98. 107.  
**F**abricius 56.  
 Feine 5. 10. 26. 28. 29. 30. 36. 42. 60. 81. 84. 94. 95. 101. 107. 108. 113. 114. 116. 118. 120. 121. 122. 126.



- Feldmann 35.  
 Felten 8. 13. 15. 23. 32. 34. 35. 39.  
     45. 47. 48. 52. 53. 76. 106. 111. 113.  
 Fouard 20. 21.  
 Friedländer 113.  
 Fulgentius 2.  
  
**G**frörer 30. 77. 97.  
 Gieseler 16.  
 von der Goltz 122. 123.  
 Grätz 33.  
 Gregorius Magnus 103.  
 Gregorius von Nyssa 2.  
 Grotius 69.  
  
**H**ake 39.  
 von Hall 46.  
 Haller 26. 28.  
 Haraeus 15.  
 Harnack 4. 7. 8. 12. 14. 15. 16. 17.  
     25. 26. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34.  
     36. 40. 41. 42. 61. 83. 85. 89. 97.  
     98. 100. 112. 114. 115. 116. 118.  
     119. 122. 126. 132.  
 Hatch 26.  
 Hausrath 15. 16. 27. 33. 42. 108.  
 Hegesipp 123.  
 Heinrichs 40. 69. 99. 128.  
 Heinrici 95.  
 Hermas 22.  
 Hervey 52.  
 Hieronymus 51. 52.  
 Hilgenfeld 6. 18. 29. 30. 31. 42. 59.  
     60. 65. 73. 82. 83. 86. 89. 111.  
 Hirscht 63.  
 Hitzig 62.  
 Holsten 126.  
 Holtzmann, H. J. 8. 16. 22. 27. 28.  
     33. 37. 41. 50. 66. 76. 77. 79. 81.  
     84. 90. 94. 108. 111. 121. 122. 130.  
 Holtzmann, O. 39. 108. 128.  
 Hoelemann 14.  
 van Hoonacker 63.  
 Hückelheim 119.  
 Hühn 50.  
  
**I**renäus 14. 22. 49.  
  
**J**acobsen 4.  
 Jacquier 99. 100. 129.  
  
 Jeremias 46. 47.  
 Josephus 34. 38. 47. 52. 55. 56. 60.  
     107. 108.  
 Jülicher 8. 94. 97.  
 Jüngst 4. 6. 29. 42. 81. 84. 108. 116.  
  
**K**ellner 1. 17. 124.  
 Knabenbauer 13. 15. 21. 23. 29. 43.  
     48. 50. 60. 68. 89. 114.  
 Knopf 28. 42. 97.  
 Koch, H. 26.  
 König 109.  
 Kortleitner 63.  
 Kranichfeld 50. 80.  
 Krause 40. 70.  
 Krüger 4. 116.  
 Kühl 27.  
 Kuinoel 18. 48. 51. 52. 65. 70. 99.  
  
**L**achmann 63.  
 Lagrange 83. 105.  
 Lange 65. 72. 89.  
 Lauchert 22.  
 Lechler 16. 48.  
 Leder 21. 25. 26. 29.  
 Lekebusch 11. 121.  
 Lightfoot 52. 58.  
 Limboreh 69.  
 Lincke 108.  
 Loening 28.  
 Löhr 62.  
 Loofs 21.  
 Luger 48. 71. 74. 99.  
  
 van **M**anen 5. 73. 111.  
 Mangey 47. 48. 56.  
 Marti 62.  
 Meinertz 3. 36. 112. 124.  
 Meinhold 62.  
 Melchior Canus 45.  
 Mertens 18.  
 Meßner 73.  
 Meyer 50. 64. 74. 109.  
 Michiels 19.  
 Mommsen 111.  
 Mosheim 18.  
 Moske 103.  
  
**N**au 2.  
 Neander 18. 23. 29. 72. 89.

Neubauer 32.  
 Neumann 41.  
 Niese 52.  
 Nitzsch 73.  
 Norden 98. 132.  
 Nösgen 13. 14. 16. 22. 43. 52. 55. 59.  
 79. 84. 86. 89. 98. 99. 100.  
 Nowack 62.  
  
**O**ettli 62.  
 Olshausen 11. 18. 23. 48. 55. 71.  
 Orelli 62.  
 Overbeck 4. 12. 15. 16. 40. 41. 42.  
 45. 49. 57. 65. 73. 74. 95. 104. 105.  
 109. 114. 120. 121. 122.  
  
**P**esch, Chr. 18. 24. 45.  
 Peeters, P. 105.  
 Peters, N. 45.  
 Pfeleiderer 65. 73. 94. 96. 130.  
 Philo 34. 47. 48. 55. 56. 57.  
  
**R**ackham 100. 113.  
 Ramsay 35.  
 Ratzinger 26. 29.  
 Rauch 40. 65. 67. 69.  
 Rausch 132.  
 Renan 114.  
 Reuß 114.  
 Riehm 4. 99. 128.  
 Ritschl 26.  
 Rogers 63.  
 Rose 18.  
 Rothe 21. 23.  
 Ruland 21.  
  
**S**abatier 73.  
 Schäfer, A. 8. 64. 126.  
 Schegg 109.  
 Schell 71. 112. 115. 121.  
 Schenkel 98. 112.  
 Schleiermacher 4. 29. 130.  
 Schmidt, Karl 78.  
 Schmidt, Woldemar 38. 64.  
 Schmiedel 59.  
 Schneckenburger 37. 65. 77. 128. 130.  
 Schrader 62. 63.  
 Schürer 14. 15. 21. 32. 33. 34. 39.  
 56. 106.

Schwanbeck 4. 89.  
 Schwartz 2. 17. 34. 123. 124.  
 Schwegler 122. 123. 125.  
 Seesemann 14.  
 Seidl 11. 23. 26.  
 Senn 75.  
 Sepp 40. 105.  
 Sieffert 17. 33.  
 von Soden 5.  
 Soltau 7. 100. 128.  
 Sorof 5. 30. 118.  
 Spitta 5. 29. 30. 42. 43. 50. 65. 77.  
 78. 86. 87. 113. 116. 118. 119. 120.  
 121. 122. 123.  
 Steinmann 35. 108.  
 Stier 13. 71.  
 Straatmann 111.  
 Strabo 34.  
 Sueton 34.  
  
**T**acitus 34.  
 Tertullian 14.  
 Theodoret 123.  
 Thiersch 75.  
 Tillmann 103.  
 Titius 104.  
  
**U**hlhorn 26. 29.  
  
**V**itringa 18. 33.  
  
**W**atkin 26.  
 Weiß, B. 4. 19. 25. 30. 42. 50. 51. 53.  
 56. 57. 60. 62. 66. 76. 77. 80. 84.  
 85. 86. 109. 111. 122. 128. 132.  
 Weiß, Joh. 5. 16. 18. 27. 77. 84. 86.  
 87. 114. 120.  
 Weizsäcker 8. 26. 28. 37. 38. 40. 64.  
 65. 66. 76. 95. 96. 104. 109. 115.  
 127.  
 Wellhausen 17. 18. 62. 112. 115.  
 Wendt 25. 30. 33. 38. 43. 44. 47. 49.  
 50. 53. 59. 60. 61. 62. 64. 66. 67.  
 72. 74. 76. 77. 78. 84. 106. 109.  
 111. 119. 122. 128.  
 Wetstein 52. 69. 88.  
 Wieseler 33. 107.  
 von Wilamowitz-Möllendorf 132.

- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| Winckler 63.                         | Zeller 4. 16. 65. 73. 95. 104. 105. 112. |
| Winer 16.                            | 120. 121. 128. 130. 131.                 |
| Witz 76.                             | Zimmern 63.                              |
| Wohlenberg 14. 23.                   | Zöckler 12. 15. 20. 21. 23. 25. 26.      |
| Wrede 5. 9. 43. 78. 90. 95. 96. 117. | 65. 89.                                  |
| 123.                                 | Zoozmann 110.                            |
| <b>Z</b> ahn 8. 23. 24. 33. 35.      | Zuckermandel 34.                         |
| Zapletal 45.                         |  |

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

## Dr. Heinrich Brück, Bischof von Mainz, Geschichte der kathol. Kirche im neunzehnten Jahrhundert.

Bisher erschienen:

Erster Band: Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland.  
Vom Beginne des 19. Jahrhunderts bis zu den Konkordatsverhandlungen.  
2. verm. u. verb. Aufl. XVI u. 504 S. Mk. 6,—.

Zweiter Band: Vom Abschlusse der Konkordate bis zur Bischofsversammlung  
in Würzburg im März 1848. 2. Aufl. XVI u. 608 S. Mk. 7,60.

Dritter Band: Von der Bischofsversammlung in Würzburg 1848 bis zum An-  
fang des sog. Kulturkampfes 1870. 2. Aufl. XVI u. 576 S. Mk. 8,—.

Vierter Band; 1. Abt.: Das vatikan. Concil und der sog. Kulturkampf in Preußen  
bis zur Anknüpfung von Verhandl. mit Rom. 2. Aufl. XVI u. 560 S. Mk. 7,50.  
2. Abt.: erstes Heft: Die allmähliche Milderung der Kulturkampfgesetze  
in Preußen. Die kirchen- und schulpolitischen Kämpfe in Österreich,  
Bayern, Baden, Hessen u. s. w. seit dem Jahre 1870. 320 S. Mk. 4,—.



Jeder Band kann auch gbd. in  $\frac{1}{4}$  Frzbd. bezogen werden und  
kostet dann à 1,80 Mk. mehr.

Aus der Vorrede zur 2. Auflage des 1. Bandes: . . . Eine genaue  
Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts  
ist für die richtige Beurteilung der Lage der katholischen Kirche in unsern Tagen  
von nicht geringer Bedeutung. Wir schauen im Spiegel der Vergangenheit die Zu-  
stände der Gegenwart und werden lebhaft erinnert an die Worte des Predigers:  
„Es giebt nichts Neues unter der Sonne.“ Wenn auch die Beziehungen der Staats-  
gewalt zur katholischen Kirche nach dem unseligen „Kulturkampf“ wieder etwas  
freundlicher geworden sind, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß die fal-  
schen febronianisch-josephinischen Anschauungen auch jetzt noch ihre Vertreter  
haben, deren Ideal das unglaubliche Staatskirchentum ist, dessen Wirklichkeit sie  
auf offenen und geheimen Wegen erstreben. Auch das in unsern Tagen überall  
hervortretende Bestreben, den höheren und niederen Unterricht seines religiösen  
Charakters zu entkleiden, die Schule von der Kirche zu trennen und dieselbe alles  
Einflusses auf jene Anstalten, in welchen die Jugend ihre Ausbildung erhält, zu  
entziehen, trat schon in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts deutlich her-  
vor; nur haben die Verhältnisse sich jetzt noch verschlimmert. Endlich wird dem  
Leser nicht entgehen, daß so manche „Reformvorschläge“ unserer Zeit, namentlich  
auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre und Disziplin, schon damals und fast mit  
denselben Worten gemacht wurden, sowie daß deren teilweise Ausführung großes  
Unheil anrichtete, die Geister verwirrte, viele Katholiken in eine falsche Stellung  
zur Kirche und ihrem Oberhaupte brachte und das religiöse Leben tief schädigte  
und vielfach noch schlimmere Folgen hatte. Die Vergangenheit ist die Lehrerin  
der Zukunft. Mögen ihre Lehren nicht spurlos an unserem Zeitalter vorübergehen.

Stimmen aus Maria-Laach. LX. 5. Heft. „Das Werk, von dessen IV.  
Bande die erste Hälfte vorliegt, hat seine feste Stellung sich bereits er-  
rungen. Wer über Zustände oder Ereignisse im Leben der Kirche rasch und sicher  
orientiert sein will, greift gerne nach diesen inhaltreichen, klar dispo-  
nierten und handlich eingerichteten Bänden. Er hat dabei die Sicher-  
heit, daß nichts von Bedeutung fehlt, daß er mit dem Kern der Sache auch die  
beste Literaturangabe findet und in allen Fragen der Doktrin wie der Kirchen-  
politik ein völlig zuverlässiges Urteil . . . . Wenn es in Deutschland heute einen  
Gelehrten giebt, welcher den verschiedenen Regungen wie Abirrungen des kirch-  
lichen Lebens während des eben zu Ende gegangenen Jahrhunderts unverdrossen  
bis in die letzten Wurzeln nachgegangen, so darf man dies von dem hochwürdig-  
sten Verfasser rühmen“ . . . . (Otto Pfülf S. J.)

Volksblatt, Wien. 1901. Nr. 42. „Das groß angelegte und bisher  
großartig durchgeführte Werk des nunmehrigen Bischofs von Mainz über  
die Geschichte der katholischen Kirche im vorigen Jahrhundert ist wieder um  
einen Band vorgeschritten . . . . Wie bei Ausarbeitung der früheren Bände war  
auch bei Bearbeitung dieses Bandes sein Bestreben, ein der Wirklichkeit ent-  
sprechendes Bild der Lage der katholischen Kirche in Deutschland zu entwerfen  
und dem Leser die Entstehung und den Verlauf jenes unseligen Kampfes, welcher  
der jüngeren Generation kaum mehr als dem Namen nach bekannt ist, näher vor  
Augen zu stellen. Wir brauchen kaum zu sagen, daß der Verfasser das hier Aus-  
gesprochene in vollem Maße geleistet hat. Mit echter Wissen-  
schaftlichkeit verbundener streng kirchlicher Sinn, klare  
Darstellung, übersichtliche Gruppierung der Thatsachen zeich-  
nen das Buch in hohem Grade aus“ . . . .



**Dr. Heinrich Brück, Bischof von Mainz, Lehrbuch der Kirchengeschichte** für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium. 8. verb. Aufl. XVI u. 964 S. Mk. 11,—, gbd.  $\frac{1}{2}$  Frzbd. Mk. 13,—.

**Aus der Vorrede zur achten Auflage:**

Wie ich schon in den früheren Auflagen hervorgehoben, war der Hauptzweck, welcher mir bei Ausarbeitung dieses Lehrbuchs vor Augen schwebte, darauf gerichtet, die wichtigsten Begebenheiten auf dem Gebiete der Kirche von ihrer Gründung bis zur Gegenwart klar, übersichtlich und wahrheitsgetreu darzustellen und zugleich, soweit es der Umfang eines Kompendiums gestattet, Auszüge aus den Quellen beizufügen, damit der Leser nicht nur tiefer in das Verständnis der einzelnen Thatsachen eingeführt werde, sondern auch dieselben seinem Gedächtnisse leichter einprägen könne. Dabei war ich vorzüglich bestrebt, ein den Anforderungen der Wissenschaft und den Bedürfnissen der Kandidaten der Theologie entsprechendes, klares und praktisches Lehrbuch zu schreiben.

Liter. Handweiser, Münster. 1901/02. Nr. 17/18. Von den zur Zeit in Deutschland gangbarsten Lehrbüchern der Kirchengeschichte für katholische Theologen hat das verbreitetste so eben bereits die 8. Auflage erfahren. Es ist das von dem früheren Mainzer Seminarprofessor und jetzigen Mainzer Bischof Dr. H. Brück verfaßte, welches im Jahre 1874 zum erstenmal erschien. Der hochw. Verfasser hat bei seinen bischöflichen Amtspflichten erfreulicher Weise noch die Zeit gewinnen können, um die seit der 7. Auflage (1898) notwendig gewordenen neuen sachlichen und literarischen Eintragungen selbst besorgen zu können.

**Auszüge aus Besprechungen früherer Auflagen:**

Liter. Anzeiger, Graz. 1898. Nr. 2. „Wenn ein Lehrbuch der Kirchengeschichte zum siebenten Male seine Reise in die theologische Welt antritt, bedarf es kaum eines empfehlenden Geleitsbriefes: Der Erfolg hat bewiesen, daß der Verfasser es verstanden, den Bedürfnissen der Kreise zu genügen, für welche sein Buch bestimmt ist. Die neue Auflage ist mit Recht eine „vermehrte und verbesserte“ genannt: durch Umarbeitung einzelner Partien, Benutzungen neuerer kirchengeschichtlicher Literatur, Fortsetzung der neueren Kirchengeschichte bis in die jüngsten Tage. . . . Dem Gelehrten ist es ein nützliches und willkommenes Nachschlagebuch, dem Studierenden ein sicherer und überall auskunftbereiter Führer bei dem Studium der Kirchengeschichte“ . . . .

Prälat Dr. A. Franz, Gmunden.

Köln. Volksztg. 1898. Nr. 1031. . . . „Brücks Werke wurden ins Englische, Französische und Italienische übersetzt und von jeder dieser Übertragungen erschien bereits eine zweite Auflage. Nicht wenig hat zu dieser großen Verbreitung des Buches die entschiedene Vertretung des kirchlichen Standpunktes und die einfache, klare Darstellung beigetragen. . . . Von Auflage zu Auflage ist der Verfasser bemüht gewesen, sein Lehrbuch zu vervollkommen und zwar nicht nur durch Nachtrag von neuer Literatur, sondern auch durch häufige Verwertung des Inhaltes derselben“ . . . .

Echo der Gegenwart, Aachen, 14. Dezbr. 1898. . . . „Zwei Vorzüge sind es, die das Werk namentlich auszeichnen. Echte Wissenschaftlichkeit, verbunden mit einem streng kirchlichen Sinne. Mit welchem Eifer der Verfasser, der heute zu den Veteranen der katholischen Gelehrtenwelt zählt, seine Aufgabe bei Ausarbeitung der siebenten Auflage erfüllt hat, davon überzeugt ein Blick in die mit Bienenfleiß verzeichnete neue Literatur. Was die Behandlung der neuesten Kirchengeschichte anlangt, so überragt Brücks Leistung sämtliche übrige Werke dieser Art. Ferner ist zu betonen, daß der Verfasser über sehr ausgebreitete Kenntnis im kirchlichen Recht verfügt. Bei der Behandlung einer langen Reihe von Fragen macht sich dieser Vorzug sehr glücklich geltend. Die Darstellung ist sehr klar, die Gruppierung der Thatsachen übersichtlich, bei der Erörterung bedeutender Fragen wurde sehr passend Kleindruck verwendet“ . . . .



4583

BS Schumacher, Rudolf.  
2520 Der Diakon Stephanus. Münster i.W.,  
S8 Aschendorff, 1910.  
S33 ix, 136p. 25cm. (Neutestamentliche  
Abhandlungen, Bd.3, Heft 4)

Bibliography: p.[v]-ix.

1. Stephen, Deacon, "the first martyr",  
saint. I. Title. II. Series.

CCSC/mmb

4583



